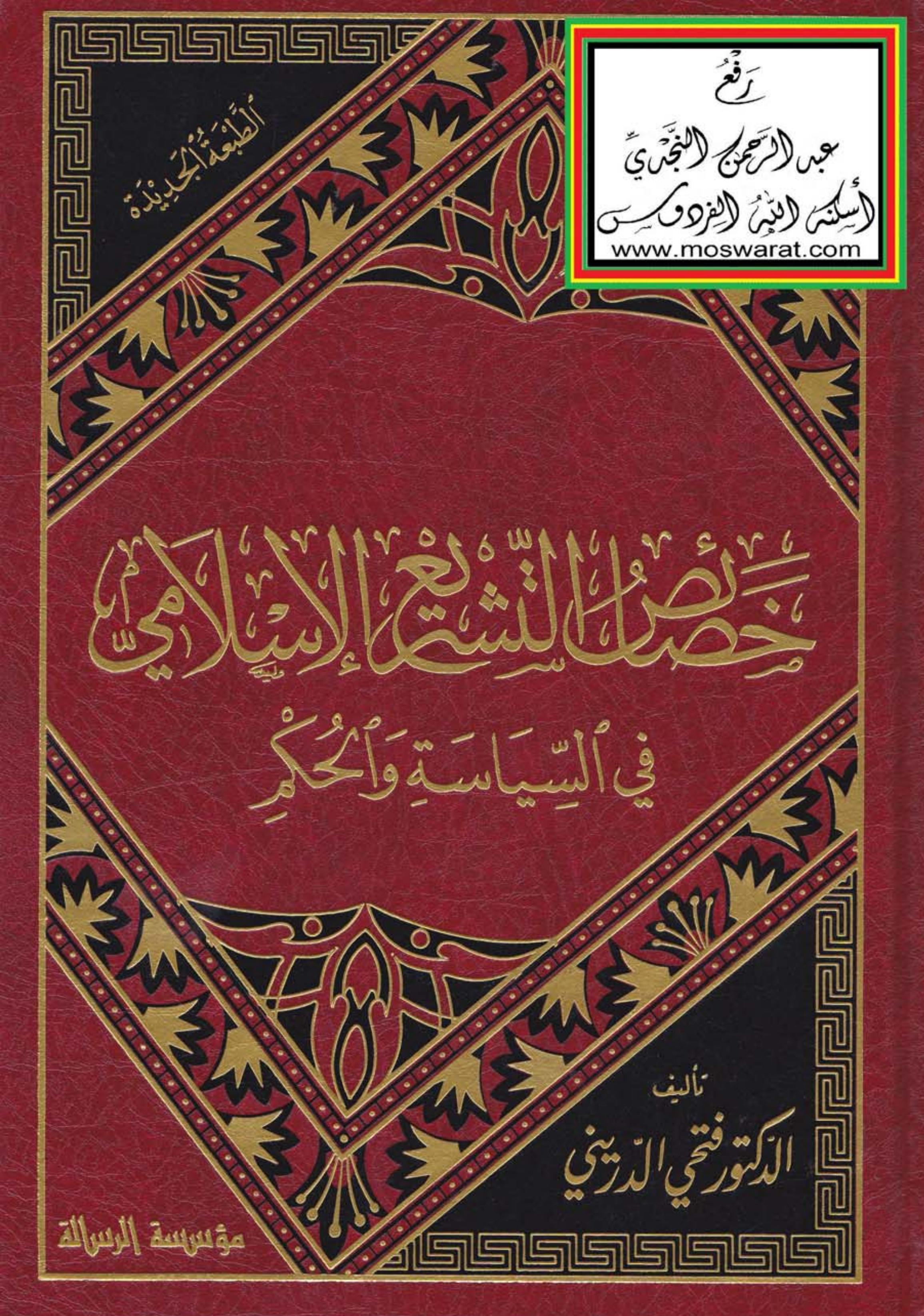

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
الطبعة الجديدة
خصائص التشريع الإسلامي
في السياسة والحكم
تأليف
الدكتور فتحي الدريني
مؤسسة الرسالة

خصائص التشريع الإسلامي

في السياسة والحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الثانية

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

مؤسسة الرسالة ناشرون
انتشار بألوان الطيف



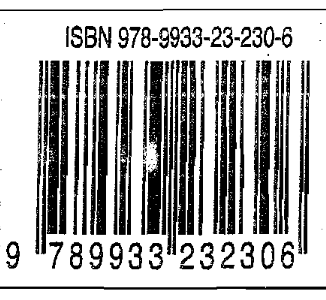
هاتف: ١١٢٢١١٩٧٥ (٩٦٣)
ص.ب: 30597

بيروت - لبنان
هاتف: ٥٤٦٧٢٠ - ٥٤٦٧٢١
فاكس: ٥٤٦٧٢٢ ١ (٩٦١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠

Resalah Publishers
Damascus - Syria
Tel:(963) 11 2211975
Tel: 546720 - 546721
Fax: (961) 1 546722
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Http://www.resalah.com
E-mail: resalah@resalah.com
facebook.com/ResalahPublishers
twitter.com/resalah1970

ISBN 978-9933-23-230-6



خصائص التشريع الإسلامي
في السياسة والحكم

تأليف
الدكتور فتحي الدريني

الطبعة الجديدة

مؤسسة الرسالة



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الجديدة

الحمد لله الذي حكم فعدل وقسم فأقسط ومَلَك فقهر واستُرحِم فرحِم، والصلاة والسلام على من أرسله ربُّه بالهدى ودين الحق، ليُظهره على الدين كلِّه، وأَيَّده بالسلطان النصير، الجامع معنى العلم والقلم والهداية والحُجّة، ومعنى القدرة والسيف؛ للنُّصْرة والتعزير، وعلى آله وصحبه نجوم الهدى ورجوم العِدَى، ومن تبعهم بإحسان ووفَّى ووفى، وبعد:

فإن من الأصول التي قام عليها التشريع الإسلامي هو المصلحة والعدل، ثم إن الحقيقة الدينية في الإسلام، وإن انطلقت من العقيدة كأساس لها، غير أن هذه الحقيقة ليست عنصراً روحيًّا مَحْضاً منبتًّا عن واقع الحياة الدنيا، بل يتسع مفهومها ليشمل بصفة أساسية مبادئ التكاليف، والغاية القصوى المحدّدة منها، بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان يؤول إلى أن يكون عبادة، وفي مقدمتها النشاط السياسي، فالتشريع السياسي الإسلامي يؤصِّلُ مبدأ الكرامة الإنسانية لمن أسلم ومن لم يُسلم، وهذا المبدأ أصلُ الحقوق والحريات.

وقد كان ممن أوضح مفهوم السياسة الشرعية في الإسلام، وبين مجالات سياسة التشريع، والمصالح الفردية والعامة في ذلك، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، وقواعد ذلك، الأستاذ الدكتور «فتحي الدريني» حيث درس في هذا الكتاب هذه القضية من جميع جوانبها، محرراً مسائلها بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، وما تقرر من قواعد أصولية وفقهية.

ولأهمية هذا البحث الذي تحتاجه الأمة في مثل هذا العصر، ارتئينا إعادة طبعه

في حُلّة جديدة دقيقة متقنة، واضعين في سبيل ذلك كل ما تكون لدينا من خبرات في هذا المجال على مدى سنوات طويلة، متممين فائدة الكتاب بتخريج أحاديثه، معتمدين في ذلك المنهج التالي:

١ ـ إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما، اكتفينا بالتخريج منهما، مضافاً إليهما «مسند الإمام أحمد» [ط. الرسالة]، وإنما أضفناه لمن أراد الاستزادة والتوسع في التخريج.

٢ ـ إذا لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما، أخرجناه من السنن الأربعة مضافاً إليها «مسند الإمام أحمد» لنستفيد حكم الحديث من الطبعة المشار إليها، فإن لم يكن الحديث في «المسند» فنستفيد حكمه من «صحيح ابن حبان» [ط. الرسالة] إن وُجد فيه.

٣ ـ فإن لم يكن الحديث موجوداً في الكتب الستة و«المسند»، قمنا بتخريجه من بقية كتب السنة.

هذا، ونسأل الله العون والتيسير، والحفظ من الخطأ والزلل، وأن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به واضعه وقارئه وكل من كانت له يدٌ في إخراجه، والحمد لله رب العالمين.

ترجمة موجزة للمؤلِّف

هو الأستاذ الدكتور: محمد فتحي الدريني، فلسطيني الأصل، ساكن بدمشق.

أحد أعلام علماء هذا العصر، المغمور لدى العامة، المعروف قدره لدى الخاصة، لُقِّب بشاطبيِّ العصر؛ لإحيائه الاجتهاد المقاصدي والتنويه بجمالية الفقه الإسلامي، ومزيته على القانون الوضعي.

له من المؤهلات العلمية:

١ ـ دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله ـ درجة الامتياز بمرتبة الشرف الأولى من كلية القانون والشريعة ـ جامعة الأزهر ١٩٦٥.

٢ ـ دبلوم العلوم السياسية ـ دارسات عليا ـ قسم الدكتوراه ـ كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة (سنتان دراسة عليا متخصصة) ١٩٥٤.

٣ ـ دبلوم في العلوم القانونية (سنتان دراسة عليا متخصصة) من معهد البحوث والدراسات القانونية التابع لجامعة الدول العربية ـ القاهرة ١٩٦٣.

٤ ـ العالمية مع إجازة في تخصص القضاء الشرعي ـ كلية القانون والشريعة ـ جامعة الأزهر (سنتان دراسة عليا متخصصة في الأحوال الشخصية) ١٩٥١.

٥ ـ العالمية مع الإجازة في التدريس ـ من كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر (سنتان دراسة عليا متخصصة في التربية وعلم النفس) ١٩٥٢.

٦ ـ دبلوم في التربية وعلم النفس (سنتان دراسة عليا متخصصة) من كلية التربية ـ جامعة عين شمس ـ ١٩٥٢ القاهرة.

٧ ـ ليسانس في الآداب (قسم اللغة العربية) ـ بتفوق ـ من كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ١٩٥٠.

٨ ـ ليسانس في الشريعة ـ كلية القانون والشريعة ـ جامعة الأزهر ١٩٤٧.

وقد درَّس لعقود طويلة في مصر والجزائر ودمشق لمدة طويلة، ثم آخر مستقره في الجامعة الأردنية.

من آثاره:

١ ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، طبع مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨.

٢ ـ أصول التشريع الإسلامي، طبع جامعة دمشق، ١٩٧٦. (مقرر على الصف الرابع من كلية الحقوق).

٣ ـ أصول المعاملات في الفقه الإسلامي، طبع كلية الحقوق، جامعة الجزائر، مؤسسة الأمالي، ١٩٧٢.

٤ ـ نظام الإسلام، طبع جامعة دمشق، ١٩٦٧، مؤسسة الأمالي.

٥ ـ أصول الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة الأمالي في جامعة دمشق، ١٩٧٢. (مقرر الصف الثاني من كلية الشريعة).

٦ ـ أصول الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة الأمالي، جامعة دمشق، ١٩٦٧. (مقرر الصف الثالث من كلية الشريعة).

٧ ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، طبع جامعة دمشق، ١٩٦٧ (رسالة دكتوراه نالت درجة الامتياز بدرجة الشرف الأولى).

٨ ـ بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، طبع مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨.

٩ ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، طبع مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨.

١٠ ـ بحوث ودراسات في الفكر الإسلامي المعاصر، ثلاثة أجزاء، طبع دار قتيبة، بيروت، ١٩٨٨.

١١ ـ نظرية التعسف في استعمال الحق، طبع مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨.

١٢ ـ الفقه المقارن مع المذاهب، طبع جامعة دمشق ١٩٨٠.

١٣ ـ النظريات الفقهية العامة، طبع جامعة دمشق، ١٩٨١.

١٤ ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، طبع مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨.

١٥ ـ حق الابتكار في الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة الرسالة ـ ١٩٧٩.

من البحوث المقارنة للمؤلف

أُلقيت في الدراسات العليا في الجامعات العربية والمؤتمرات الدولية:

١ ـ مبادئ الحكم الإسلامي ـ (بحث مقارن بالفقه الوضعي) أُلقي محاضرات في كلية الآداب ـ جامعة الجزائر، ١٩٧١ ـ ١٩٧٤، وفي قسم الدراسات العليا ـ قسم القانون العام ـ في كلية الحقوق ـ جامعة دمشق، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠.

٢ ـ أثر نظرية التعسف في التقنين المدني الجزائري الجديد مقارناً بالقوانين المدنية في البلاد العربية ـ (بحث أُلقي محاضرات في كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ قسم الدراسات العليا ـ في جامعة الجزائر، ١٩٨٠ و١٩٨١).

٣ ـ بحث «الحضارة الإنسانية في الإسلام» مقدم إلى المؤتمر الإسلامي المنعقد في الخرطوم ـ ١٩٦٨ ـ طبع جامعة أم درمان الإسلامية ـ بمناسبة مرور أربعة عشر قرناً على نزول القرآن الكريم.

٤ ـ مقومات الحضارة الإسلامية ـ (بحوث ألقيت محاضرات في كلية الآداب) جامعة الجزائر، ١٩٧١ ـ ١٩٧٤.

٥ ـ التكافل الاجتماعي في الإسلام ـ (بحث مقدَّم إلى أسبوع الفقه الإسلامي المنعقد في القاهرة ـ ١٩٦٧ ـ طبع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة).

٦ ـ نظرية العقد في الفقه الإسلامي ـ (بحث مقارن) أُلقي محاضرات في الدراسات العليا في كلية العلوم الاجتماعية في جامعة أم درمان الإسلامية، في جمهورية السودان، ١٩٨٠.

٧ ـ التشريع السياسي الإسلامي وعناصر العلاقة التي أقامها بينه وبين فطرة التكوين الإنساني ـ (بحث ألقي في المؤتمر العالمي للحضارة العربية والإسلامية المنعقد في جامعة دمشق، تحت رعاية وزارة التعليم العالي، في ٢٥ نيسان (إبريل) ١٩٨١).

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المؤلف

قد تكون هذه الكلمة مطوَّلة جامعة بعض الشيء، وذلك بالنظر إلى ما احتفَّ بهذا البحث من ظروف، وما قصد منها من تمهيد السبيل لتيسير فهمه، وتوضيح كثير من مقرراته الفقهية، وعناصر استدلالاته الأصولية، على الرغم مما بذلت من جهد في تبسيط أسلوبه، تقريباً لمعانيه إلى أذهان القراء والباحثين.

أعددت نواة هذا البحث ـ الذي اخترت موضوعه ـ استجابةً لدعوة المشاركة في المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية والإسلامية الذي انعقد في نيسان (أبريل) من هذا العام في دمشق، برعاية وزارة التعليم العالي في الجمهورية العربية السورية، بمناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري، وقد اتسع نطاقه، بما تفتَّح أمامه من آفاق الفكر، من خلال التحليل، والاستدلال، والاستنتاج، لتتكامل حلقاته، حتى غدا مجسَّماً في هذا الكتاب.



الفقه السياسي الإسلامي لم يعالج بالإستقراء والتحليل المنطقي موضوعاً وحكماً ومقصداً:

على أن الفقه السياسي الإسلامي، بوجه عام، وخصائص تشريعه، بوجه خاص، لم يعالَجْ أيٌّ منهما بالاستقراء والتحليل المنطقي، موضوعاً وحكماً، ومقصداً، معالجة تنفذ إلى الفلسفة التشريعية التي تنهض عليها مبادِئُه العامة، وأصوله الكلية، بحيث يستشف الباحث ما يستكنُّ وراءَها من «الحكمة التشريعية» التي ينبغي أن تُتَحَرَّى، لتتبين، باعتبارها قوام إرادة المشرع من النص وحُكْمِه، والغاية التي من أجلها شرع، لكونها تمثل المصلحة والعدل، ومن هنا وجب أن يُحدَّد ـ على ضوئها ـ مدلول النص، أو مفهوم المبدأ، ويُعيَّن مجال تطبيقه، ضيقاً وسعة كما يقول الإمام الغزالي، ضماناً لتحقيق تلك «الحكمة» في كافة مظانِّ وجودها عملاً، لما قدَّمنا من أنها غاية المشرع من تشريع الحكم، تحقيقاً لمراده في أوسع مدى، وهذا عموم عقلي اقتضاه قانون التلازم المنطقي بين الحكم وعلته التي هي مظنة تلك الحكمة التي اعتبرها المشرع أساساً في تشريعه، وتوخَّى من المكلف تحقيقها إبَّان تنفيذه واقعاً.

المنهج الأصولي في الاجتهاد التشريعي يفرض اعتبار الظروف في الإستدلال، لما لها من أثر في تشكيل علة الحُكْم:

هذا فضلاً عما يفرضه المنهج الأصولي في الاجتهاد التشريعي، من أن يكون للظروف المتغيرة الملابسة اعتبار ووزن في الاستدلال، ولا سيما ظروف هذا العصر الذي نعيشه، لتعقدها، بحيث تفتقر إلى خبرة علمية متنوعة تبعاً لطبيعتها، لتحليلها وتبيُّنها، بما ينشأ عنها من دلائل تكليفية أخرى تقتضي أحكاماً اجتهادية؛ إذ التشريع للواقع بظروفه وملابساته المتغيرة، يدبر أمره بما يمسك عليه كيانه، ويجنبه أسباب الضعف والتهافت والانهيار.

لذا، كان سبيل البحث في هذا الموضوع البكر وعْراً وشاقًّا.

هذا، ومما لا ريب فيه أن للظروف الملابسة للأشخاص، أو للوقائع

والأحداث، أثراً في تشكيل عِلَّة الحكم السياسي، وتوجيه الاستدلال بمُدْرَكِهِ، ودليله، وتبيُّن مسالك تطبيقه، ضماناً لمشروعية نتائجه؛ إذ العبرة بالنتائج العملية الواقعة أو المتوقعة.

وتفسير ذلك أن الظروف المتجددة الواقعة أو المتوقعة، والملابسة للأشخاص أو الوقائع، ينشأ عنها ـ كما أسلفنا ـ دلائل تكليفية جديدة، تقتضي أحكاماً جديدة تناسبها، وتعارض أحكامها الأصلية، كما يقول الإمام الشاطبي بمقولة أن وحدة الحكم تقتضي تشابه الظروف، وهذا غير واقع؛ لأن الظروف تتغاير وتتمايز باطِّراد، ولا سيما في الميدان السياسي، فاقتضى هذا وجوب اعتبارها شرعاً، تبصُّراً بما ينشأ عنها من أدلة وأحكام تناسبها، وإلا كان قَلْب موازين الشرع وما يؤدي إليه من ضلال في الفهم وسوء التطبيق، مما يستلزم تطبيق أحكام لم يأذن الشرع بها، لما تفضي إليه ـ في ظل الظروف الجديدة ـ من ظلم أو فساد أو ضرر، وهو نقيض ما قام عليه هذا التشريع من **المصلحة** والعدل، جملة[١] وتفصيلاً، وهذا محرم قطعاً، فثبت وجوب اعتبار تغاير الظروف في الاجتهاد التشريعي، ولا سيما في السياسة والحكم، لتعلُّق مصير الأمة بذلك.

هذا، واقتضاءُ الظروف المغايرة المتمايزة، والملابسة للأشخاص أو للوقائع المتجددة لدلائل تكليفية جديدة تنشأ عنها أحكامها التي تعارض الأحكام الأصلية لتلك الوقائع والأشخاص، يوجب أن يكون الاجتهاد التشريعي في السياسة والحكم قائماً على أساس **الموازنة والترجيح** الذي يعتمد العنصر العقلي المتخصِّص، كلما اقتضى الأمر ذلك، وبالنظر إلى طبيعة المصالح المتنوعة المعروضة، تحرياً للعدل في الحكم، وتحصيلاً للمصلحة المعتبرة شرعاً، وهذا هو جوهر الاجتهاد التشريعي في التدبير السياسي على ما يقرره المحققون من الأصوليين[٢].

---

(١) «الموافقات»: (٤/ ٨٩ وما يليها)، وراجع كتابنا: «الفقه المقارن» طبع جامعة دمشق، ١٩٨٠م: المناط العام والمناط الخاص.

(٢) المرجع السابق و«الموافقات»: (٣/ ٢٥٧).

الاجتهاد التشريعي السياسي مستمر أبداً لاعتماده الأصول العامة، وفقه المصالح:

ومعنى هذا أن الاجتهاد التشريعي - ولا سيما في التدبير السياسي - مستمرٌّ أبداً إلى قيام الساعة؛ إذْ لولاه لفقد العدل ما به يُعرف نظراً، وما به يتحقق عملاً، لاطراد تغاير الظروف التي لا يني التشريع الإسلامي يمدها من معين لا ينضب، بالأدلة والأحكام العملية، بحكم مبادئه العامة، ومقاصده الأساسية، وبحكم اعتماده «فقه المصالح» مصدراً للتشريع وأساساً لأحكامه العملية الاجتهادية، ولو لم يرد بخصوصها نصوص خاصة، شريطة ألا تخرج عن نطاق التشريع روحاً ومقصداً[(١)]، وبذلك كان هذا التشريع كفيلاً بالاستجابة لكل ما تتطلبه مصالح الأمة، والدولة مهما تحاورتها الظروف، ولابستها الأحوال، من تشريع ونظام وتدبير[(٢)]، وذلك آية خلوده.

وبذلك كان التشريع الاجتهادي ضرورة حيوية وعقلية، فضلاً عن كونه ضرورة دينية، أو أصلاً عتيداً من أصول التشريع، لتوقف تبين العدل والمصلحة عليه، فضلاً عما يقتضيه صدق قضية كماله وخلوده.

المنهج العلمي الذي ينبغي أنْ يلتزم في الاجتهاد التشريعي السياسي هو الاستقرائي التحليلي الغائي:

ويرى الإمام الشاطبي[(٣)]، وكذلك الإمام الغزالي[(٤)]، أن المنهج العلمي الذي

(١) وهذا ما يطلق عليه الإمام العز بن عبد السلام «نفس الشرع» أي: روحه ومعناه العام. «قواعد الأحكام»: (٢/ ١٦٠).

(٢) من المعلوم أن «المصالح» مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، تبنى عليها الأحكام الكفيلة بتحقيقها، أيًّا كان نوعها، وطبيعتها: اجتماعية، أم اقتصادية أم سياسية أم عسكرية، فضلاً عن المصالح الخلقية والدينية، ولو لم يرد من الشرع نص خاص بها بعينها يرتِّب عليها حكماً تفصيليًّا؛ لأن هذا يكفله الاجتهاد على ضوء قواعد الشرع، وأصوله العامة، ومقاصده الأساسية، ومن هنا، كان الاجتهاد التشريعي ضرورة حيوية؛ إذ عن طريقه يتحقق العدل والمصلحة.

(٣) «الموافقات»: (٢/ ٣١٥).

(٤) «شفاء الغليل» للإمام الغزالي ص٦٠.

ينبغي أن يلتزم في الاجتهاد التشريعي، هو الاستقرائي التحليلي الغائي، لا التقريري، بناءً على أن أحكام التشريع الإسلامي، وقواعده، ومبادئه، «**غائيةٌ**» بالإجماع، بمعنى أنها شرعت وسائل تستهدف غايات[١] معينة هي مصالح المكلفين، وهذا يعتمد التحليل العلمي أو الأصولي للنص، أو المبدأ أو الأصل المعنوي العام، نفاذاً إلى الفلسفة التشريعية التي تنطوي على الحكمة التشريعية أو المقصد العام الذي توخاه المشرِّع من كلٍّ منها، وهذا يعتمد التصرف العقلي، أو ما يسمى الاجتهاد بالرأي من أهله بداهة، لسبب بسيط، هو أن حكمة تشريع المبدأ أو النص، أو المقصد العام منه الذي توخاه الشارع من أصل تشريعه، هو عنصر عقلي محض، خارج عن منطوق النص ولغويته غالباً[٢]، وإن كان جزءاً من منطقه العام الذي يهيمن عليه، تفهُّماً وتطبيقاً، أو تحديداً لمضمونه، ومجال تطبيقه، كفالةً لتحصيل غايته، باعتبارها أساس المصلحة والعدل.

هذا، والثابت بالاستقراء أنه ما من حكم شرعي عملي عريٌّ عن مصلحة يستهدفها في أصل تشريعه.

ومن هنا تركَّز مراد الشارع على وجوب تبيُّنها نظراً، ثم تحقيقها عملاً وتطبيقاً؛ إذ ما شرع الحكم أو المبدأ، إلَّا وسيلة لتلك الغاية المعقولة، والعبرة بالغايات والمقاصد.

مقاصد التشريع وغاياته الجزئية منها والكلية، بوجه عام؛ إذ له عناصر عقلية مستخلصة من النصوص والمبادئ اجتهاداً، وهي المهيمنة على مقررات التشريع ومفاهيمه جملة، تفهماً وتطبيقاً، ولذا كانت مباني وأصولاً يلتزمها المجتهد بالرأي في تفريعه للأحكام العملية، من النظم والإجراءات، فيما لم يرد فيه نص خاص به، ومعظم التشريع السياسي الإسلامي من هذا القبيل.

---

(١) «الموافقات»: (٢/ ٣١٥، ٣٨٥).

(٢) ذلك لأن بعض النصوص التشريعية جاءت منصوصة العلة، وبعضها متبادر العلة من النص منطوقاً، وهو ما يطلق عليه «مفهوم الموافقة» أو القياس الجليّ، أو «دلالة النص» في اصطلاح الأصوليين. راجع كتابنا «**المناهج الأصولية**» ص٢٣٩ وما بعدها.

لذا كان لزاماً على الباحث في الفقه السِّياسي الإسلامي، أن يولي جهده العملي استجلاء هذا المنطق التَّشريعي العام، بدءاً من جزئياته، ثم قواعده ومبادئه؛ لأنه روح التَّشريع كله، ومعنى معناه[١]، وهو ما يطلق عليه الإمام العز بن عبد السلام: «**نفس الشرع**»[٢].

على أن هذا ليس أمراً سهل المنال، بل على العكس، عسير وشاق، يدرك مداه الذين عانَوا البحث في منطق هذا التَّشريع وأسراره، ومراميه، اكتناهاً وتفهماً، إذ على هذا الأساس يقوم تدبير الأمر في النص أو المبدأ، تصرفاً عقلياً اجتهادياً من أهله، نظراً، وتطبيقه عملاً، محتفاً بظروفه، كما ذكرنا، فضلاً عن التصرف اللغوي؛ لأن هذا الأخير يُنتج لنا أرضية النص منطوقاً، بخلاف الأول؛ لأنه ارتقاء من تلك الأرضية إلى الأُفق المنطقي الرحب، وفي هذا يتفاوت المجتهدون!!

ومعلوم، أن مجرد سردَ الحكم مقروناً بدليله، وبيان وجه الاستدلال به، وإن كان خطوة أُولى لغوية وعقلية، غير أن ذلك وحده، لا يرقى بالباحث إلى الأفق المنطقي الذي يمكِّن العقل من تمثل روح التشريع كملاً، جزئياً وكلياً، والنفاذ إلى الحقائق الكبرى التي هي بيِّنات الإقناع، فَتُثريه بمعاني الوحي إثراءً يمده بالقدرة على إنتاج رؤى وصورة فكرية مبتكرة في نطاق تلك المعاني، لا يعدوها، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي، منهجاً استقرائياً غائياً في الاجتهاد التشريعي، كما أشرنا.

غير أن سائر الأصوليين، كالإمام الغزالي[٣]، والآمدي، قد وقفوا عند الحكمة

---

(١) راجع كتابنا «أصول التشريع الإسلامي، ومناهج الاجتهاد بالرأي»، بحث «دلالة النص» طبع جامعة دمشق ـ سنة ١٩٧٧.

ـ وراجع كتابنا «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» الطبعة الثانية ص١١٩.

(٢) يقول الإمام العز بن عبد السلام: «ومن تتبع مقاصد الشرع، في جلب المصالح، ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان، بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص، ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. «القواعد»: (٢/ ١٦٠).

(٣) «شفاء العليل» للغزالي تحقيق الدكتور الكبيسي ص٦٠.

التشريعية الجزئية، أو العلة، مبنى للقياس الأصولي، بما هي الغاية الجزئية التي تهيمن على النص الخاص، تحدد مضمونه، وترسم مجال تطبيقه، وهم وإن أشاروا إلى المقاصد الكلية، لكنهم لم يولوها عنايتهم في البحث والإستقصاء، والتحليل، والتأصيل، والتطبيق، وبذلك لم يتمكنوا من الارتقاء إلى الأفق المنطقي العام للتشريع على النحو الذي حاول الإمام الشاطبي محاولة جادَّة أن يفعل، فالإمام الغزالي ومن سار في فلكه اكتفوا بالبحث الجزئي في المنطق التشريعي بوجه عام، بخلاف الإمام الشاطبي، فقد تعَدَّى ذلك إلى الكليات والمقاصد العامة تأصيلاً، وفي هذا مجال للاجتهاد بالرأي خصيب فيما يتعلق ببحوث «**السياسة**» بوجه خاص؛ لأنها ـ كما هو معلوم ـ تعتمد القواعد العامة، والأصول الكلية، ومقاصد التشريع؛ لأن ما ورد من الأدلة الجزئية التي تتعلق بها، نزر يسير نسبيًّا[1].

هذا من الوجهة الأصولية، وما اتخذ فيها من منهج علمي منطقي في الاجتهاد التشريعي.

أعلام الفقه السياسي الإسلامي اتخذوا المنهج الفروعي التفصيلي:

أما من الناحية الفقهية، فإن أعلام الفقه السياسي، كالماوردي، وأبي يعلى الحنبلي، والغزالي، وابن تيمية، وابن جماعة، وابن أبي الربيع، والطرطوشي،

(١) لا مراء أن الإمام الشاطبي هو رائد المنهج الغائي في البحث الأصولي، وهو منهج يغاير المنهج اللغوي في تفسير النص التشريعي، بل لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن الإمام الشاطبي هو الأصولي الوحيد الذي وفَّى بحث موضوع «المقاصد» حقه من الاستدلال، والاستنتاج، والتأصيل، والتفريع.
غير أن تطبيقاته الاجتهادية قد جاءت محدودة؛ لأن جهده كان مصروفاً إلى التأصيل غالباً، هذا ويلاحظ أن شواهده المحدودة نوعاً ما لم تحظ من التحليل الأصولي بما يرفعها إلى مستوى الجهد المبذول في التأصيل. لذا كان كَدُّنا منصبًّا على استثمار الأصول العامة، والقواعد التشريعية الموجِّهة والمقاصد الكلية في الاجتهاد التشريعي في الفقه السياسي بوجه خاص، محتفًّا بظروفه القائمة في هذا العصر، توصُّلاً إلى «المواءَمة» بين المفهوم النظري المجرد، والواقع العملي المعيش، وعلى أساس المنهج الغائي. على أن الإمام الشاطبي لم يتناول في شواهده أو تطبيقاته من مسائل الفقه السياسي إلا القليل، وعذره في ذلك أن بحثه عام لا خاص.

وغيرهم، لا تجدهم يتناولون المسائل العامة في الفقه السياسي، كلًّا على حدة، في بحث مستقص جامع مستقل، فضلاً عن التنسيق بين أحكام المسألة الواحدة، وتبيّن الفكرة العامة التي تنتظم تلك الأحكام، وما تقوم عليه من ضوابط، وإنما اكتفوا بالتعداد الجزئي لفروع الفقه السياسي غالباً، تعداداً غير متكامل، ولا مستوفٍ، ولا مقترن بالفكرة العامة الموجِّهة، والمقصد العام الذي تستهدفه، وهذا قوام الاجتهاد التشريعي في التأصيل والتفريع، لكنه يفتقر إلى التحليل العلمي، والتصرف العقلي الذي ينتهي بالباحث المتخصص إلى استجلاء فلسفة التشريع؛ إذ هي الأساس المنطقي الذي تنهض عليه كليات هذا التشريع وجزئياته، بما يتسم به من «**المعقولية**» التي هي أبرز خصائصه، وهو ما ندعو إليه.

ولعل أبين مثال على ذلك «**وظائف الدولة**» فقد عدَّدها هؤلاء الفقهاء الأجلَّاء، إجمالاً أو تفصيلاً، من مثل سدِّ الثغور، وكفاية الجند، والدفاع عن الحوزة، ونشر الدعوة، وحماية الدين من البدع، وقطع دابر المجرمين وقطاع الطرق، وإقامة الحدود، ونصب القضاة، وغير ذلك، وهذا قدر مشترك في التشريعات كلها، لكنك لا تجد في كتبهم بحثاً اجتهاديًّا جامعاً ـ في هذه المسألة ـ يبين لنا الأساس الفلسفي أو المنطقي العام الذي يستند إليه قيام الدولة، وما أنيط بها من وظائف حيوية تستلزمها الغاية القصوى التي اقتضت أصل قيامها ـ وهذا ضربٌ من القياس العام الذي يحكم قواعد التشريع، وينتظم أحكامه في موضوع معين ـ أو يحدِّد «**طبيعة**» هذه الوظائف، ومجالها، وأساس المسؤولية عنها، وأنواع هذه المسؤولية، وطبيعة كلٍّ منها، لما يعكس لنا بالتالي بيان السلطات التي تتولاها، وشروط توليها، وتحديد مدى تلك السلطات، وعلاقتها بالحرية العامة، بحيث تتبدى معه الخصائص الذاتية لهذا التشريع.

وفي هذا مجال خصب للبحث العلمي المنهجي المثمر في نطاق معاني الوحي، تسدد خطاه، وتعصمه من الوقوع في الخطأ في الفكر.

وما قلنا في الدولة ووظائفها، وطبيعة هذه الوظائف، والمسؤولية عنها، نقوله في مسألة «**الحريات العامة**»، وهذه كسابقتها من صميم الفقه السياسي والدستوري، ومن

أعظم مسائله شأناً، وأبلغها أثراً، ولقد ازداد ما للحرية العامة من شأن في هذا القرن، أنْ صدر بخصوصها ما يسمى بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ إذ لأول مرة في التاريخ تتضافر جهود دولية على إصداره، لتلتزم بمقتضاه دساتير دول العالم، والتشريع الإسلامي: كتاباً وسنة، وكذلك مصادر الفقه العام، كل أولئك قد احتوى مادة خصبة وغنية جدًّا في هذا الصدد، فكان له في هذا فضل السبق، غير أن فقهاء السياسة ﷺ قد آثروا المنهج الفروعي، ومن ثم لا تجد في كتبهم بحثاً تأصيليًّا جامعاً مستقلًّا للحريات العامة، يبيِّن منشأها، لما لذلك من أثر على تحديد مدى السلطة في استعمالها، وممارستها تجاه المجتمع، وهذه مسألة شائكة تختلف فيها التشريعات اختلافاً واسعاً؛ أو يحدِّد مفهومها العام، وطبيعتها، وضوابطها، ومتعلَّق مشروعيتها، كما يحدد صلتها بالسلطة العامة في الدولة، كل ذلك لا تجد له أثراً في اجتهاداتهم، لإيثارهم المنهج الفروعي، كما أشرنا.

هذا، ومنشأ الخلاف في تحديد مفهوم الحريات العامة، وطبيعتها، ومدى السلطة في ممارستها في التشريعات، هو الاختلاف في الأصل العام الذي يقوم عليه كلٌّ منها.

كذلك، لا تجد تحديداً «**لطبيعة الحقيقة الدينية**» في التشريع الإسلامي، بما يجعله متميزاً عن سائر الشرائع السماوية بوجه خاص، من حيث هذه «**الحقيقة**» ومدى ما لمفهومها المتميِّز من أثر في وصل السياسة بالدين وصلاً محكماً، لم يُتح لغيره من الأديان تحقيق هاتيك الصلة التي لا تنفصم، بحكم تلك الميزة، وهذه مسألة جديرة أن تفرد ببحث مستقل من شأنه أن يتأدَّى بنا إلى تحديد مفهوم «**العبادة**» في الإسلام، استقراءً من موارد معناها في الكتاب والسنة، وقد أفضى بنا البحث في هذا الكتاب إلى تبيُّن مدلولها، وأنها من السعة بحيث تشمل كافة وجوه النشاط الإنساني، ولا سيما النشاط السياسي، حتى غدا هذا النشاط في مفهوم «**الحقيقة الدينية**» في هذا التشريع «**عبادة**» بل من أجَلِّ فرائض الدين(١).

---

(١) «السياسة الشرعية» للإمام ابن تيمية ص٧٧ حيث يقول: «فالواجب اتخاذ إمارة ديناً، وقربة يتقرب بها إلى الله».

إذن، كلٌّ من مفهوم «**الحقيقة الدينية**» في الإسلام، وكذلك مفهوم «**العبادة**» فيه، من مقوِّمات العمل السياسي، وبذلك أضحى كلاهما جزءاً من الدين الموحى به.

وعلى هذا، فإن «**العقيدة**» في الإسلام، وإن كانت منطلقاً للحقيقة الدينية، غير أنها لا تعني معنى روحيًّا محضاً، بحيث ينفصل فيه المعنى السياسي عن المعنى الديني والخلقي، كما هو الشأن في غيره من الشرائع السماوية، بل تراه يُحكم الصلة بين السياسة والدين بوجه خاص، كما أحكم الصلة بين الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، حتى غدا كل نشاط إنساني بوجه عام، والسياسي بوجه خاص، يؤول بهذا المعنى ـ كما يقول الإمام الشاطبي ـ إلى أن يكون عبادة.

طبيعة الحقيقة الدينية في التشريع الإسلامي بما هي خصيصة جوهرية تجعل العمل السياسي عنصراً أساسيًا في مفهوم العبادة :

ومنشأ الخطأ في الرأي عند المستشرقين، ومن جاراهم من الكتَّاب المحدثين، فيما ذهبوا إليه من فصل السياسة عن الدين، هو ما تأصَّل في أذهانهم من مفهوم روحيٍّ خالص لحقيقة الدين، غير هذا المفهوم الذي فاجأ به الإسلام الدنيا، متميزاً به عن سائر الشرائع السماوية.

وتأسيساً على هذا، فإن العمل السياسي عنصر أساسي في مفهوم العبادة في الإسلام، فكيف يتأتى فصله عنه، إلا إذا أمكن فصل العبادة عن الدين!!

هذا فضلاً عن أن عناصر «**العقيدة**» في الإسلام، بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة، قد غدت «**حقائق نفسية**» توجِّه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، وتكفل بالتالي سداد هذا التوجيه شطر غاياته الإنسانية، كما تَضْمن تجنيبه مواقع الزَّلل، والظلم، والشطط، والطغيان، والتسبب في الاضطراب، ولا سيما في العلاقات الدولية، سلماً وحرباً، بفضل تطهيرها للبواعث، وخلق الوازع الذاتي الذي يحدو بالمكلف إلى التنفيذ والامتثال طوعاً، وبرهافة الحس بالمسؤولية، بديلاً عن الوازع الخارجي القهري، وهو ما أشار إليه العلامة ابن خلدون، فيصلاً

حاسماً بين الدولة في التشريع السياسي الإسلامي وغيرها من الدول في التشريعات الوضعية[١]، ومسوِّغاً قويًّا لإيثاره عليها. لهذا كلِّه، اتخذ هذا الكتاب من مصادر الفقه السياسي الإسلامي ومراجعه ـ فيما يتعلق بخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ مجرد مادَّة أوليَّةٍ للتفهم، وموضوعاً بكراً للبحث العلمي، مترسماً قواعد المنهج الأصولي الغائي في الاجتهاد التشريعي، فضلاً عن المنهج اللغوي التقليدي، موصلاً بمقررات الوحي الإلهي، كتاباً وسنة، باعتبارهما المصدرين الأساسيين اللذين صدر عنهما هذا الفقه، لتكوين تصور اجتهادي لتلك الخصائص والمفاهيم، وتبيُّن مدى اتساقها مع ما يستشرفه التشريع السياسي نفسه من مقاصد وغايات، ليتم ـ على ضوئها ـ تدبير الحياة الإنسانية على وجه هذه الأرض، تعبيراً أميناً عن مقتضى استخلافها فيها، بما يمسك عليها كيانها، ويجنبها أسباب التهافت والاضطراب، لا سيما على الصعيد العالمي، ويقيمها على أساس من العدل الشامل المسيطر، وأصول الفضائل، والأمن المستقرّ، والتواصل الحضاري المستمر في دائرة الخير الإنساني العام، أداءً لأمانة التكليف، بأوسع معانيه وأبعاده من الشمول موضوعيًّا وإنسانيًّا وفطريًّا وعالميًّا.

وقد بدت خطة هذا البحث بتناول تلك «**الخصائص**» بالتحليل العلمي بغية استبطان «**الفلسفة التشريعية**» التي صدرت عنها، بما تنطوي عليه تلك الفلسفة من الغايات والمقاصد التي انحدرت عنها، تمكيناً للعقل الإنساني الواعي المستبصر من التفكير الحرّ، والاستنتاج المنطقي، سبيلاً علميًّا وموضوعيًّا يستمد منه بيِّنات الإقناع، ويُقدره بالتالي على ربط تلك «**القيم الإنسانية**» بالواقع المعيش، وذلك بالعمل على «**المواءمة**» بينهما، كما أشرنا؛ إذ التشريع بمفاهيمه الكلية وخصائصه العامة التي انحدرت من مقاصده الأساسية للواقع الذي نحياه، هذا فضلاً عن عقد «**المقارنة**» بينها وبين ما يناظرها من التشريعات السياسية الوضعية، وما يوجهها من أفكار ونظريات سياسية.

---

(١) «المقدمة» لابن خلدون ص١٤٢.

فلسفة التشريع هي التي ينبغي أن تُتَّخذ محوراً للبحث العلمي في الفقه السياسي:

هذا، وفلسفة التشريع ـ فيما نرى ـ هي التي ينبغي أن تُتَّخذ «**محوراً**» للبحث العلمي في عصرنا هذا، ولا سيما فيما يتعلق بالفقه السياسي، لغلبة العنصر العقلي والخبرة العلمية في ابتناء أحكامه، ذلك لأنَّ هذا الفقه بوجه خاص يستند أساساً إلى «**المصالح**» غير مقصور على ربط الحكم بدليله التفصيلي، وتوجيه استدلاله به على النحو الذي يُرى في استنباط الحكم الفرعي؛ إذ غالباً ما يكون الدليل في الفقه السياسي مبدأ عامًّا، أو مفهوماً كليًّا ذهنيًّا مجرداً لا وجود له في الخارج من حيث هو، بل يتحقق مناطه باستنباط قاعدة شرعية عملية، أو نظام أو إجراء معيَّن، أو قد يكون الدليل «**مصلحة عامة مرسلة**»[١] قد ثبتت مشروعيتها وجدِّيتها وَفق الخطط التشريعية المرسومة في أصول الفقه[٢]، لا بالدليل الخاص.

طبيعة الفقه السياسي الإسلامي إذن ـ باعتماده الأصول الكلية ومقاصد التشريع و«**المصالح**» العامة المختلفة التي تتعلق بمرافق الدولة، مبنى لأحكامه غالباً ـ تجعل صلته بروح التشريع وفلسفته العامة أقوى وأوثق، لما للعنصر العقلي والخبرة العلمية

(١) ومعنى كونها مرسلة، أي: لم يرد بخصوصها نص يتناول حكمها بعينها.

(٢) وذلك من مثل مبدأ الاستحسان عند الحنفية والمالكية، ومبدأ الذرائع، والمصالح المرسلة، والعرف، ومراعاة الخلاف عند المالكية، وهي خطط تشريعية منهجية رسمها الأصوليون، ليلتزمها المجتهد في البحث الاجتهادي فيما لا نص فيه، أو ما فيه نص إذا أفضى تطبيقه ـ في ظرف من الظروف ـ إلى نتائج لا تتفق ومقاصد التشريع، أو مع وضع المشروعات، وهي خطط متفرعة عن أصل معنوي عام معتبر في التشريع الاجتهادي في ظل الظروف التي يجري فيها التطبيق، هو «أصل النظر في المآل» من كونها معتبراً مقصوداً شرعاً. «الموافقات»: (١٩٦/٤ وما يليها).

وكذلك يعتمد في هذا النظر الاجتهادي في التدبير السياسي القائم على فقه «**المصالح**» غالباً، القواعد التشريعية والفقهية المستقرة التي تعتبر ضوابط «للموازنة» بين «المصالح» المتعارضة من مختلف مراتبها: من الضروريات، والحاجيات والتحسينات، ليصار إلى ترجيح «المصلحة» التي هي أقوى أثراً، وأشمل نفعاً، تحقيقاً لمراد الشارع، وجرياً على سَنَنِهِ في المشروعات، وهذا ما نعنيه بالبحث الأصولي المنهجي فيما يتعلق بالمصالح.

المكتسبة التي صقلتها التجارب، من دور بالغ الأثر في هذا الضرب من الاجتهاد الفقهي المبني على «**المصالح**»[١] كما ذكرنا، مما يستلزم بالضرورة جعل هذه الفلسفة محوراً للبحث العلمي الموضوعي في التشريع السياسي، نظراً وعملاً، ولما قدمنا من محدودية اعتماده الأحكام الجزئية التفصيلية.

حقيقة الفلسفة التشريعية في الإسلام:

هذا، ولا يتبادرنَّ إلى الذهن أنا نقصد بفلسفة التشريع هنا، مجرد التأمل العقلي المحض الذي يحوم في سبحات الخيال، فذلك لا شأن للتشريع به، ولا ينبغي لمجتهد أن يتيه في أجوائه، وإنما نقصد الاجتهاد بالرأي القائم على التفكير الأصولي العلمي من أهله، مرتبطاً بالمفاهيم الكلية[١]، والمقاصد الأساسية، والقيم الموضوعية، باعتبارها مباني العدل وموجهاته التي استقرت في هذا التشريع، فهو إذن اجتهاد بالرأي في مقررات الوحي، كنهاً، ومضموناً، ومقصداً، باعتبار أن «**العقل الإنساني**» بعد انقطاع الوحي وانتهاء الرسالات السماوية، قد غدا ـ في نظر هذا التشريع ـ هو الذي يجري على أساسه الاجتهاد تفهماً وتصرفاً وتطبيقاً، بما يقتضي هذا التطبيق من «**المواءَمة**» بين مضمون تلك المقررات ـ ومعظمها فيما يتعلق بالفقه السياسي مفاهيم عامة ذهنية مجردة ـ وما تستشرفه من غايات من جهة، وبين «**الواقع**» الذي نحياه بظروفه وملابساته المتغيِّرة التي يجري في ظلها التطبيق من جهة أخرى، كما أشرنا، وهذا هو جوهر التدبير السياسي نظراً وعملاً، على ما قرره المحققون من الأصوليين، وعلماء الفقه السياسي الإسلامي[٢]، وقوام هذه «**المواءَمة**» العنصر العقلي المتخصص دون ريب، كما أسلفنا.

---

(١) ومنها الأصول العامة، اللفظية والمعنوية، والقواعد التشريعية والفقهية، باعتبارها من مباني العدل وموجهاته، وكذلك «المصالح» العامة والخاصة، والعرف، خاصًا كان أم عامًا، داخليًا أم دوليًا، لاستناده في الأصل إلى «مصلحة» إذ لا عرف بلا مصلحة، وقاعدة «مقدِّمة الواجب» إذ تعتبر من أصول «فقه الاحتياط» عند المالكية، وقاعدة «المثلية في الجزاء» أو «المعاملة بالمثل» بشرط أن تكون مقيدة بالتقوى والفضيلة إبان التطبيق، واعتبار أصل النظر في النتائج والمآلات، وما يتفرع عنها كما قدمنا.

(٢) «الموافقات» للإمام الشاطبي: (٤/ ٨٩)، «الطرق الحكمية» لابن القيم ص٢٨٧ وما يليها، «تبصرة =

ونعرض في هذه الكلمة أهم خصائص التشريع السياسي الإسلامي بإيجاز، تمهيداً لبحثها المفصَّل، وتيسيراً للإحاطة بها، والنفاذ إلى دقائقها.

أ ـ خصيصة المعقولية والمنطقية[1] وما يتفرع عنها في التشريع السياسي الإسلامي:

يؤكد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

والمقصود بالاختلاف التناقض، أو التضادّ، لا مجرد الاختلاف في الرأي في تفهمه، واستبطان معناه لأن هذا واقع بحكم الاحتمالات اللغوية، وجائز إجماعاً، بل فيه دليل على سعة هذا التشريع، ومرونته في الاستجابة للوقائع والأحداث المتجددة، بظروفها المتغايرة.

ومعقولية هذا التشريع كانت أساساً لثقة الإسلام بالطاقات العقلية المتجددة، وهذا مما لا يفتقر إلى برهنة؛ إذ أصبح من المتَعيَّن على العقل الإنساني المتخصص، بعد انقطاع الوحي واختتام الرسالات السماوية ـ كما قلنا ـ أن ينهض بمهمة تدبير الحياة الإنسانية على ضوءٍ من تلك المقررات، وفي نطاقها، بما أوتيَ من ملكات ومواهب مقتدرة، وطاقات متجددة، لا يدرك العقل نفسه لمداها حدوداً، وبما يتزوَّد به من مادة التخصص العلمي على أرفع مستوى قد بلغه عصره، وهو نتاج الفكر الإنساني نفسه، وثمار اجتهاداته عبر أجياله السابقة، كل أولئك دليل بيِّن على المكانة الرفيعة التي بوأها الإسلام العقل.

والواقع، أن إدراك المحققين من الأصوليين لهذه المكانة العالية للعقل الإنساني في التشريع الإلهي ـ بحكم معقوليته ـ إنما كان إدراكاً مشتقًّا من المهمة الكبرى التي ينهض بها

= الحكام» لابن فرحون ص٢٠٠ وما يليها، «السياسة الشرعية» ص١٠ وما يليها للأستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الجامع الأزهر سابقاً.

(١) لا نعني بالمنطقية هنا حدود منطق أرسطو أو أفلاطون، وإنما نقصد ما تقتضيه أصول التعقل الإنساني العام، من الاتساق بين المعاني، بحيث تنتظم في مفاهيم واحدة، لا تجد بينها ما ينقض بعضها بعضاً في حكم العقل، بحيث يثبت أحدها ما ينفيه الآخر في موضوع معين.

هذا العقل الذي يَخلُف النبوة في مهمتها، على ما يرى المحققون من مثل الإمام الشاطبي حيث يقول: «**إنَّ المجتهد الحق يحمل بين جَنْبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبيًّا**»[١].

وممن يؤكد صدق هذا النظر، أساطين الفقه السياسي الإسلامي، حيث يعتبرون أن الرئيس الأعلى المجتهد قائم مقام النبوة في إقامة الدين، وسياسة الدنيا[٢].

ويرى الإمام الغزالي، أن قوام الاجتهاد التشريعي «**العقل والشرع**» معاً، فهما صنوان لا ينفصلان، حيث يقول: «**وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع**[٣]، **واصطحب فيه الرأي والشرع**. وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[٤].

ومؤدى قول الإمام الغزالي هذا، أن ما يتسم به هذا التشريع من «**المعقولية**» أو «**المنطقية**» يستلزم حتماً وبالضرورة اعتماد «**العقل**» أساساً في التصرف في مقرراته، وتبيُّن مقاصده، واستجلاء فلسفته وروحه؛ لأن منها تستمد بيِّنات الإقناع التي تحمل العقل على أن يشهد بالتأييد والتسديد.

وتعليل ذلك سهل ميسور، ذلك أن المقاصد والغايات والروح العامة للتشريع، باعتبارها من مباني العدل وموجهاته في الاجتهاد بالرأي، ولا سيما فيما لا نص فيه، «عناصر عقلية» ليست منطوقاً للنصوص، وإن كانت من مقتضيات منطقه ومعقوليته، فتعين العقل المتخصِّص سبيلاً إلى إدراكها واستخلاصها، وابتناء الأحكام العملية عليها نظراً، والاجتهاد في تطبيقها عملاً.

---

(١) «الموافقات»: ج١ في المقالات الأولى.

(٢) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٥ .

(٣) يقصد به نصوص التشريع الإسلامي، كتاباً وسنة.

(٤) «المستصفى»: (١/ ٣) طبعة مؤسسة الرسالة.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشوكاني: «واجتهاد الرأي، كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة، في الأشباه، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط». راجع «إرشاد الفحول» ص٢٠٢.

هذا، وليس اعتماد «العقل» سبيلاً متعيناً للاجتهاد التشريعي فحسب، بل إن منطق الإسلام، إذ يتجه إلى اعتماده أساساً في ذلك، ولا سيما فيما لا نصَّ خاصًّا فيه، كالتشريع السياسي غالباً، يتجه كذلك إلى اعتماده أساساً في الاستدلال لإدراك «**الحقائق**» التي تُبنى عليه «**عقائده**» لذا تراه لا يني يتجه بتعاليمه ـ بادئ ذي بدء ـ إلى تحرير الإنسان تحريراً عقليًّا أولاً، تمكيناً له من القيام بالمهمة الكبرى التي أسندها إليه في تدبيره لحياة المجتمعات الإنسانية بما يصلح معتقدها، لذا تجده يحذِّر الإنسان من أمرين: «**التقليد والهوى**» لما في الأول من تعطيل وظيفة العقل التي خلق من أجلها، أو مصادرة حركته في التفكير، بما يفضي إلى إلغاء الشخصية المعنوية للإنسان التي تتركز في المنطق وأصالة الفكر، في أعظم جوانبها، ولما في الثاني من مصادرة أحكام العقل واطِّراحها، تنفيذاً لما يمليه الهوى، ولذا كانا عدوًّا لدوداً للإسلام[(١)].

خصيصة المعقولية والمنطقية في التشريع السياسي الإسلامي تتنافى مع الإستهواء والتقليد:

كذلك حذَّر الإنسان من الخضوع لهيمنة من لا يدرك «الحقائق» في الكون والإنسان، من الشعوب والمجتمعات، ليقيم على أساسها المعتقد الحق؛ لأن هذه

(١) ودليل ذلك، قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١] وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١].
وهذا ما أدركه المحققون من علماء الأصول، كالإمام الشاطبي، فقرره في عبارة جامعة بقوله: «ما جاءت الشريعة إلا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم».
وأما التقليد ـ ولا سيما في العقائد ـ فقد نعى القرآن الكريم على الذين ألغوا عقولهم، وعطَّلوا طاقاتها اللامحدودة في النظر في خلق السماوات والأرض، واتبعوا الموروثات من الموهومات المخلَّفات الخرافية التي كان يعتنقها الآباء والأجداد جهلاً وضلالاً، فأفسدت عليهم تصورهم للحياة والأحياء، وتقطعت بهم السبل إلى الحياة الإنسانية الكريمة، تجد هذا بيِّناً في كثير من آي القرآن الحكيم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

«الحقائق» ليس سبيلها الظن؛ لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، ولا ريب أن كثيراً من الناس يجهلونها، إما تهاوناً في أمرها، أو إغراقاً في المادة والشهوة، أو تعامياً عنها، أو انسياقاً وراء غيرهم، استهواءً أو محاكاة، فأوجب الإسلام على الإنسان المكلف أن يعمل عقله في مظاهر إبداع الخلق الإلهي في السماوات والأرض، وما بينهما، وفي النواميس العامة التي تحكمها، وتهيمن على حركتها وسيرها المنتظم، بتقدير الله تعالى وحكمه، بل أوجب على الإنسان أن ينعطف على نفسه، ليمعن النظر العقلي في مقومات تكوينه الفطري، ظاهراً وباطناً، جسداً وعقلاً، ووجداناً، واستطاعة، وإرادة، وما ينتظمها من السَّنن المحكم، سبيلاً إلى أن يتحرر فكراً، فيفضي به ذلك حتماً إلى التصديق بوجود الله تعالى ووحدانيته عقلاً، ومعرفته حقًّا، إذا صدق منه العزم، وتحرَّرَ من الرق المادي أو النفسي، أو تجرّد من الهوى والتقليد، تلك «المعرفة» التي تعتبر أكبر قضية، بل أعظم «قيمة» طرحها الإسلام في المجتمع البشري، تستمد استدلالها من مظاهر الكون[1]، وفطرة الإنسان[2]، لبعد أثرها في تدبير الحياة الإنسانية على وجه هذه الأرض، وربطها بالتشريع عملاً.

التشريع السياسي الإسلامي لا يقوم على فراغ عقائدي وأخلاقي وإنساني:

العقيدة ـ في الإسلام ـ عنصر جوهري في تشريعه بوجه عام، والتشريع السياسي بوجه خاص، ذلك لأن الحضارة المادية التي تقوم على فراغ **عقائدي**، لن تستهدف أغراضاً أو قيماً إنسانية عادة، لذا كان الكيان العقائدي أو الروحي والأخلاقي[3] هو أول ما أرسى الرسول ﷺ أركانه قبل أن يضع أيَّ نظام سياسي، أو يقوم بأي إنجاز مادي في شؤون المال والاقتصاد والحكم، فكانت دولته «**فكرية**» تقوم على القيم والمثل والعقائد والأخلاق والفضائل، فضلاً عن مبادئها السياسية والاجتماعية

---

(١) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١].

(٢) ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

(٣) هو ما يطلق عليه اليوم النظام المثالي أو الإيديولوجي.

والاقتصادية، وأن تلك «**الكيانات**» مترابطة ترابطاً عضويًّا، لا يمكن للدولة أن تحقق غايتها القصوى المرسومة إلا بقيامها جميعاً، وبذلك امتازت الدولة في الإسلام عن سائر الدول في نظمها السياسية.

الثقة العظمى التي أولاها الإسلام للعقل البشري تبدو في احتكامه إليه في أعظم قضاياه، فالتشريع والعقل صنوان:

احتكم الإسلام إلى العقل إذن في أعظم قضاياه، من الإيمان بعقائده، وقِيَمهِ العليا، وحقيَّتها[١]، فلأن يحتكم إليه في التصرف في مقررات التشريع؛ اجتهاداً، واستنباطاً، وتطبيقاً، بما يحقق مفاهيمها وغاياتها في المجتمع الإنساني من باب أولى.

وتبدو ثقة الإسلام العظمى التي أولاها العقل، من حيث إن هذه العقائد والمقررات التشريعية التي احتكم إليه فيها، استدلالاً واعتقاداً، وتصرفاً اجتهاديًّا، هي المنطلقات الأساسية للنشاط الحيوي للأفراد والشعوب والأمم، لما يرى ـ وبحق ـ أن المجتمع البشري بوجه عام، والإسلامي بوجه خاص، لا يستقيم له الأمر في أداء مهامِّه الكبرى في تعمير الكون على مستوى إنساني، وتوفير أسباب العزة والمنعة والفضيلة، في وضعه السياسي خاصة، بما يؤهله للريادة والقيادة، أقول: لا يستقيم له ذلك دون تحقيق هذه المنطلقات الأساسية، ولذا ترى الإسلام يحذِّره من الخضوع في تصرفه لطبائع النفوس، ومنازعها، وغرائزها المطلقة، كما يحصِّنه من الاستهواء، والمحاكاة، والظن في العقائد، شأن كثير من أمم الأرض، في مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦] ذلك لأن المنطلق الأساسي للسعي الحيوي، ينبغي أن يكون ثابتاً ـ مفهوماً وغاية ـ بيقين، وأن الظن خَرصٌ فيما يتعلق بالحقائق الدينية، والكونية، ومقومات الفطرة الإنسانية، والسنن الاجتماعية الثابتة التي تصرف الله تعالى فيها وضعاً

(١) اعتقاد كونها حقًّا ثابتاً لا ريب فيه، جديرة بالعمل بمقتضاها وإلا كان الغيّ والضلال البعيد.

وتكويناً، كتصرفه في خلق السماوات والأرض، حقًّا لا باطلاً، تلك الحقائق التي هي سبيل الاعتقاد الحق، تنهض بالأصالة والذاتية، والظن لا يغني من الحق شيئاً.

المنطلقات الأساسية للسعي الحيوي المسؤول في الإسلام، تقوم على حقائق يقينية تنهض بالأصالة والذاتية:

ذلك لأن الظن أو الخرص الواهم في الحقائق من المثل العليا، والعقائد الأساسية ـ فضلاً عن الاستهواء والتقليد ـ يُفقد الذاتية أو الأصالة، ويُلغي العقل والشخصية، لفقدانها مقوّماتها المعنوية من العقائد والمثل، وهذا هو الوجود المعنوي للأُمة؛ إذ الوهم لا يؤسس عقيدة، ولا يرسّخ مبدأ، ولا يكوّن قناعة، ولا يوضّح رؤية، وهذه هي منطلقات السعي الإنساني في الأرض، مما يؤدي بالتالي إلى سهولة الانصياع وراء الغير استهواءً، والتيه والضلال والبعيد تقليداً، ثم سوء المنقلب آخر الأمر، ولا سيما من الناحية السياسية، والوجود الدولي، وهذا هو المعنيُّ بقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ويجلّي القرآن الكريم هذا المعنى فيما يتعلّق بالعقائد بخاصة في آية أخرى، بنعيه على الذين يعتمدون الظن الواهم في تكوين تصورهم لعقيدة القضاء والقدر مثلاً، الأمر الذي حال دون تمكنهم من النفاذ ببصيرتهم إلى كنه هذه «**العقيدة**»، وإدراك مضمونها، وأبعاد هذا المضمون، ومراميه، إدراكاً قائماً على العلم، ثمرةً لاستقامة الفكر، وسلامة التعقُّل الذي يتفق ومنطق الإسلام بما استقر فيه من سنة التكليف والابتلاء، والمسؤولية والجزاء القائم على العدل الإلهي، وكل ذلك ثابت بقواطع الأدلة، والمحكمات من آي الكتاب العزيز.

ترى ذلك واضحاً في الرد الحاسم على احتجاج المشركين على شركهم بالمشيئة في مثل قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ[1] كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ

(١) الاحتجاج قائم على الشرك معتقداً، وعلى المعاصي عملاً، ومن ذلك تحريم ما أحل الله.

فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وهذا الاحتجاج قد انعقد الإجماع على بطلانه، لما يؤدي إليه من القول بالجبرية الغريبة عن منطق الإسلام، وأصول عقائده وشرائعه!

ونظراً لهذا الفهم الضال للعقائد القائم على غير أساس من العلم ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ [الأنعام: ١٤٨] اعتبره القرآن الكريم خَرصاً، بل تكذيباً.

وبهذا الخَرص انقلب مفهوم عقيدة القضاء والقدر إلى نقيض معناها القرآني، وهو «الجبرية» بَديلَ «الحرية المسؤولة» التي تتفق مع مبدأ التكليف والابتلاء، والعَدل في الجزاء، على ما فصلناه في هذا الكتاب.

حرية الإرادة الإنسانية أصل عتيد لا يتنافى مع عقيدة القدر الإلهي:

على أنه ينبغي التمييز - في هذا المقام - بين عقيدة القضاء والقدر، تحريراً لمفهومها، من حيث هي سنة إلهية عامة ثابتة بمقتضى تصرفه تعالى فيها تصرفاً تكوينيًّا، كتصرفه في خلق السماوات والأرض، كما أشرنا، وبين «المقضيِّ به» أثراً لتلك السنة، وعملاً بموجبها، كما يقول الإمام القرافي. أو بعبارة أخرى: يجب إدراك الفرق بين الشيء وأثره؛ لأن التخليط بينهما يفضي إلى التباس الحق بالباطل، والضلالة بالهدى، نتيجةً لفساد التصور، الأمر الذي يترك أثره البالغ في الحياة السياسية للأمة بوجه خاص، كما يشهد بذلك واقع التاريخ السياسي للعرب والمسلمين[١].

فعقيدة القضاء والقدر من حيث كونها سنة إلهية عامة ثابتة مطردة وضع إلهي، لا يملك أحد لها تغييراً؛ لأنها من أصول العقائد في الإسلام، وإنكارها كفر، والرضا بها واجب شرعاً. غير أن «المقضيَّ به» الناتج عنها شيء وراء ذلك؛ إذ على «المؤمن» أن يعمل على تغييره إن كان شرًّا أو ظلماً، بأقصى مستطاعه، بل يحرم عليه الاستكانة

(١) على ما هو معلوم في الدولة الأموية التي حوّرت مفهوم القضاء والقدر إلى الجبرية، لتحمل الناس على الرضا بحكمها، وكذلك الاستعمار.

له، كما يقول الإمام القرافي، مع وجوب الابتهال والتضرع إليه سبحانه، طلباً لعونه على إزالته، عملاً بمبدأ التغيير الثابت شرعاً، بمقتضى صريح قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

ومبدأ التغيير هذا أصل عظيم في الإسلام؛ إذْ يقوم عليه «مبدأ تقرير المصير» السياسي بوجه خاص، ولا يتأتّى تفسير هذا المبدأ منطقيًّا، وتنفيذه عمليًّا، إلا على أساس حرية الإرادة الإنسانية، وكفاية الاختيار؛ إذ التغيير يعتمد الإرادة الحرة. ولعلَّ أوضح مثال على هذا من الناحية السياسية، قيام «إسرائيل» في قلب العالم العربي والإسلامي، حيث كان نتيجة حتمية لأسباب، ولكنه واقع ظالم، لقيامها على البغي والعدوان، الأمر الذي يفرض الإسلام معه الجهاد بالأموال والأنفس، بذلاً لأغلى التضحيات الجسام، لإزالة آثار البغي، وإعادة الحق إلى نصابه، ويحرم الركون إلى الظلم، والاستكانة له، والرضا به، لقوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩] انتصافاً لأنفسهم من عدوهم، بقهره ودحره، وإخراجه من ديار المسلمين، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١١٣] ولقوله عز وجل: ﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: ١٩١] ولقوله سبحانه: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وأيضاً انعقد الإجماع على وجوب النفير العام، رجالاً ونساءً، من القادرين على حمل السلاح، إذا ما اجتاح العدو أرضاً من ديار المسلمين، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔا﴾ [التوبة: ٣٩].

على أن القرآن الكريم قد نعى على الذين لا يتضرعون إليه تعالى، ولا يستكينون إليه إذا ما نزلت بساحتهم الكوارث والملمات، أن يكشف ما بهم من ضُرٍّ، وهم جاهدون في إزالته، تأصيلاً للمعنى الديني في العمل السياسي، وهذا دليل عدم الرضا بالمقضيِّ به قطعاً، لقوله سبحانه: ﴿فَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٦].

ومعلوم بداهة أن الاستكانة لله تعالى، والتضرع إليه سبحانه طلباً للعون منه على إزالة الأرْزاء والكوارث، أمر يغاير الاستكانة للكوارث نفسها والرضا بها، فهذه

مرفوضة، ويجب بذل الجهد في تغييرها، وإلا فلم فرض الجهاد؟ وما معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾ [الرعد: ١١] وقوله سبحانه: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٣٩] والمآب هو المرجع والمصير؟

ذلك هو منطق الإسلام في عقائده، لا يعرف «السلبية» تجاه الوقائع والأحداث في حد ذاتها، بل «الإيجابية» البالغة القوة والأثر هي مقتضى عقائده في أقوى معانيها، وذلك بأن يكون للمسلم «موقف» حاسم تجاه أحداث عصره، بل هذا هو المضمون الإيجابي «للتقوى» في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

العقائد الإسلامية الثابتة يقيناً بالأدلة العقلية ترتبط بالمواقف الحيوية الحاسمة في تقرير المصير:

فالعقائد ـ كما ترى ـ مرتبطة بالمواقف الحياتية الحاسمة، مظهراً لها، ودليلاً عليها، حقيقةً أو ادِّعاءً، وقد كان هذا المعنى القرآني لعقيدة القضاء والقدر، وقبل أن تتطرق إليها، وتعقِّدها الفلسفة الكلامية الوافدة، هو ما استقر في أذهان الرعيل الأول من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وكان من أثره في «مواقفهم» ما ظهر على أيديهم من الفتوحات والانتصارات التي لم يشهد التاريخ لها مثيلاً.

وعلى هذا، فإن عقائد الإسلام ليست ذات مفاهيم تتصل بما وراء الطبيعة فحسب، بحيث تغدو معها «**الحقيقة الدينية**» في الإسلام ذات معنى روحي محض، بل هي من المقومات المعنوية للحياة الإنسانية بوجه عام، والتدبير السياسي عملاً بوجه خاص تتخذ مظهرها الواقعي في «المواقف» الحيوية والسياسية تجاه الأحداث والوقائع، وبذلك لا ينفصل العمل السياسي عن المعنى الديني المعبَّر عنه بالتقوى، والمتصل بمبدأ التغيير اتصالاً وثيقاً بما هو سنة إلهية عامة ثابتة يتعلق به تقرير المصير، دنيوياً وأخروياً معاً، على النحو الذي رأيت، فضلاً عن اتصاله بالغاية القصوى من الوجود الإنساني كله على وجه هذه الأرض إلى الزمن المقدَّر لهذا العالم، لقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۚ﴾ [الملك: ١ ـ ٢] تقريراً لسنة التكليف والابتلاء.

وعلى هذا، فمصير الشعوب والأمم أفراداً وجماعات، دنيويًّا وأخرويًّا، رهن بالإرادة الإنسانية، خيراً أو شرًّا؛ إذ بها يتم التغيير، بصريح النصوص المحكمة البينة الدلالة كما ترى، إمضاءً لسنة التكليف والابتلاء ونفياً للاعتذار بالجبرية.

وأمَّا ما جاء من النصوص متشابهاً، فينبغي حمله على المحكم، على ما يفرضه المنهج الأصولي في تفسير النصوص إجماعاً.

هذا، وما يؤكد المعنى الديني ظهيراً للمعنى السياسي، بحيث يغدو روحه وقوامه لا يجافيه ولا ينافيه، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ فِى ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ ۖ إِن تَكُونُوا۟ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ۖ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ﴾ [النساء: ١٠٤]، ذلك هو روح الاعتقاد بالله سبحانه، وقوة الرجاء بنصره، وهو عنصر معنوي قوي لا يستهان به في القضاء على روح اليأس والقنوط، وعصمة النفس من الخَور وانهيار المعنويات، بل يحمل على التضحية والفداء، ولا تظفر أمةٌ بنصر، إذا لم تكن التضحية سبيلها، وأصدق التضحيات وأغلاها سبيلاً ما كان نابعاً من الاعتقاد الحق بالله سبحانه!!

الفرق بين القضاء والقدر عقيدة، وبين المقضيّ به الذي لا تجوز الاستكانة له إذا كان شرًّا أو عدواناً:

على أن مما يؤيِّد رأي الإمام القرافي، من أن «المقضي به» يحرم الرضا به، والاستكانة له إذا كان شرًّا أو ظلماً، أو عدواناً، أن ذلك ضربٌ من الهوان والذُّلِّ في مفهوم الحكمة القرآنية، وهذا لا يأتلف البتة ومنطق الإسلام، بما يقرر من «العزَّة» التي مناطها الإيمان، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩] ولقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

لا يفرق الإسلام بين معاقد العزة في الواقع الوجودي، وبين الدين وقيمه العليا من حيث الاعتبار:

هذا ولا يميز الإسلام في تشريعه السياسي بين معاقد «العزة» ومستقرها في الواقع الوجودي للأمة والدولة، من الأرض، والوطن[1]، والمال، والعرض، والدين،

(١) يطلق الفقهاء على الوطن دار الإسلام.

والقيم العليا، فهذه العناصر تختلط جميعاً بحيث ينتظمها حكم واحد شرعاً، دليلاً على استوائها من حيث الاعتبار، هو وجوب صونها، والدفاع عنها، بل والموت دونها الذي اعتبره الإسلام استشهاداً في سبيل الله!!

تجد هذا بيّناً صريحاً في مثل قوله ﷺ: «**من قُتِلَ دون أرضه فهو شهيد، ومن قُتِلَ دون ماله فهو شهيد، ومن قُتِلَ دونَ عِرضه فهو شهيد**»(١) والحديث بعموم حكمه المستفاد من اللفظ العام «من» يشمل الأفراد والشعوب والأمم على السواء.

ولا ريب أن وحدة الجزاء من «الشهادة» تُؤذن باستواء الاعتبار والتقدير.

هذا وبحكم واقعية الإسلام ـ فضلاً عن مثاليته ـ أنه ينزل بالمعاني الذهنية الكلية المجردة، كالعزة، من حيث كونها مفهوماً كليًا، إلى أن يصبح أمراً وجوديًا واقعاً في حياة الأمة والدولة والأفراد على السواء، وذلك عن طريق تشريع القواعد العلمية التي تناولت معاقد العزة وأسبابها تفصيلاً، من الوطن (دار الإسلام) والدولة، والمال، والعرض، حتى اختلطت بالدين ومثله العليا؛ إذ لا فرق بينها من حيث الاعتبار، بصريح منطوق الحديث الشريف، وعموم حكمه، مما يؤكد بالدليل القاطع، أن التشريع السياسي وتدبيراً وحكماً واعتباراً، ومن هنا، ركز فقهاء السياسة المسلمون على تبيين وظيفة الدولة إبانَ تعريفهم لها، وتحديدهم لمفهومها، بأنها «لإقامة الدين، وسياسة الدنيا» إذ لا فصل.

وكل هذا يتأدى بنا إلى أن «المقضيّ به» إذا تنافى مع معاقد العزة وجب رفضه وتغييره، بل والاستشهاد في سبيل إزالته، تحقيقاً لمعنى العزة واقعاً في كافة معاقد وجودها في الأمة، والدولة، والأفراد على السواء.

وقصارى القول: أنَّا نحسب أن الفرق قد تجلّى واضحاً بين عقيدة القضاء والقدر،

---

(١) أخرجه بنحوه: أبو داود: ٤٧٧٢، والترمذي: ١٤٢١، والنسائي: (٧/١١٦)، وأحمد: ١٦٥٢، من حديث سعيد بن زيد، وإسناده قوي.
أما قوله: «**من قتل دون ماله فهو شهيد**»: فقد أخرجه البخاري: ٢٤٨٠، ومسلم: ٣٦٠، وأحمد: ٦٥٢٢، من حديث عبد الله بن عمرو.

من حيث ذاتها سنةً إلهية مطردةً، تجري على مقتضاها الوقائع نتيجة لأسبابها خيراً أو شرًّا، وأن الإيمان بهذه السنة والرضا بها واجب شرعاً، وأن إنكارها كفر، وبين المقضيِّ به من الوقائع والنوازل الناتجة عنها.

وأن الفرق قد بدا واضحاً أيضاً ـ فيما نحسب ـ بين الاستكانة لله سبحانه، والرضا فيما تصرف فيه بحكمته وعدله من وضع السنن الإلهية الثابتة، تأصيلاً للمعنى الديني في العمل السياسي بوجه خاص، وبين الاستكانة للمقضي به في حد ذاته، إذا كان شرًّا أو ظلماً؛ إذ يوجب الإسلام أن يكون للمسلم الحق «موقف إيجابي» حاسم بالغ الأثر، مظهراً عمليًّا للاعتقاد، ودليلاً عليه، مما لا يجعل وجهاً لمن يَصِمُ الإسلام بحمل أهله على الرضا بالاستعمار مثلاً، والإخلاد إلى المهانة، أو اللامبالاة، أو الاستسلام للصهيونية، بحجة أن ذلك من القضاء والقدر الواجب الرضا به، شرًّا كان أم خيراً، لما علمت من الأدلة التي تنفي هذه الضلّالة في الفهم لعقائد الإسلام، والانحراف عن حقيقة منطقه، على ما فصلنا في هذا الكتاب.

منطقة التشريع السياسي الإسلامي تعتمد العقل أساساً لإدراك حقائق العلم باعتبارها مناطاً وموضوعاً لأحكامه:

هذا والإسلام إذ يعتمد «العقل» سبيلاً إلى إدراك الحقائق في الكون، والإنسان، والسنن الإلهية الثابتة، أساساً للعقائد، وتكويناً للقناعة بحقيقتها، مما ينهض بالأصالة والذاتية، ثقة منه بأحكامه في أعظم قضاياه، فلأن يعتمده فيما عدا ذلك من حقائق العلم، ومقررات التشريع العملي والتصرف فيها اجتهاداً وتطبيقاً من باب أولى.

أ ـ خصيصة العلم، مناطاً وموضوعاً للحكم التكليفي بعامة، والسياسي بخاصة، فضلاً عن سائر مقومات التقدم الإنساني:

من البيِّن أن من أبرز خصائص هذا التشريع، اعتماده «العلم» بجميع فروعه، والخبرة المكتسبة الناشئة عنه موضوعاً لأحكامه.

وبيان ذلك، أن الحكم السياسي بوجه خاص ـ فضلاً عن التكليفي العام ـ مناطه

«المصلحة» التي تتعلق بشتى مرافق الحياة في الدولة، لشموله الموضوعي[(١)]؛ إذ الحكم السياسي لا يعمل في فراغ، وهذا يستلزم بداهة عدم إمكان تصور فضل الحكم عن موضوعه وهو «العلم»، تحقيقاً لما يتمثل في موضوع الحكم، من العدل والمصلحة؛ إذْ من المقرر شرعاً أن الحكم لم يشرع إلا وسيلة لتحقيقهما عملاً، وهذا من أصل مقومات «التقدم الإنساني» إذ لا نعلم غير التفكير العلمي الحرّ، واستثمار ما ينتج عنه من الخبرة المكتسبة التي صقلتها التجارب، وتحقيق المصلحة العامة الجديَّة الحقيقية المشروعة، وتنميتها، والمحافظة عليها أن يتطرَّق إليها التعسف في استعمال الحقوق الفردية، «أنانية» وأثرة، والعمل على تحقيق التكافل الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، فيما بين هذه المصالح كافة، والتواصل الحضاري على وجه ملزم، بحيث تُصان المصلحة الإنسانية العليا، وما يدور في فلكها من المصالح الجزئية الخاصة، للأمم، والشعوب، والأفراد، وعلى نحو يحول دون وقوع «التناقض» بينهما، ويزيل «المعوِّقات» التي تعترض سبيل تنميتها، ولا سيما الصالح الإنساني العام، بالقضاء على كل مناشئ البغي والعدوان والفساد في الأرض، وسائر المعوقات والعقبات ومقاومتها بأغلى التضحيات الجسام، بالأموال والأنفس، إقراراً للمثل العليا الخالدة، وللحق، والعدل، والسلم، والأمن القائم عليهما، في العالم كله، أقول: لا نعلم أساساً للتقدم الإنساني غير هذا.

وأيضاً، لم يجعل الإسلام الاختلاف في الدين «عقبة» تحول دون ذلك، ذهاباً منه إلى أن توحيد الناس عقيدة أمر محال، بحكم سنة الابتلاء، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩] ومن هنا أقرَّ الإسلام مبدأ «حرية العقيدة والعبادة» قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] بل دافع عنها، وقاتل من أجلها، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠] وهذا من «واقعية» الإسلام، ولكنه

(١) سيأتي بيان الشمول الموضوعي من أنه يتعلق بكافة شؤون الحياة: الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والأخلاقية، فضلاً عن الدين وعقائده وعباداته، حتى ما يخصُّ الإنسان الفرد في مطعمه ومشربه وملبسه.

حارب ـ في الوقت نفسه ـ الوثنية والإلحاد والظلم، صوناً لقيم الوحي الإلهي، وتحصيناً للحياة الإنسانية بها، أن تتهافت وتنهار، وهو مطلب فطري، قبل أن يكون مقتضى للعقل والصالح الإنساني العام.

إذن، توحيد الناس «معتقداً» أمر محال، ولكن توحيدهم حكماً وعدلاً أمر ممكن؛ إذ ليس بعد العدل إلا الظلم، وهو عدو الإنسانية الأول[1] الذي يستقيم أمرها معه بداهة، بل يؤول إلى فراغ عقائدي تضيع معه القيم والفضائل، بل تفوت «القيمة» العليا من الوجود الإنساني على وجه هذه الأرض[2]، وتتحكم المادية التي تولد قوى الشرّ، وتقوم الحياة حينئذ على مصلحة الأقوى، وما يستتبع ذلك من الظلم، والقهر، والبغي والمطامع، وتسافك الدماء والتدمير، وهو ما أفضت إليه «**العلمانية**» حين انسلخت عن الدين والفضائل، فكان الإسلام أقوى منطقاً، وأسدَّ حكماً، وأرسخ دعائم، وأقرب إلى مقتضى الفطرة، بتحقيق التوازن والتكامل بين عنصريْها، وأحفظَ للحق والعدل الشامل، بقدرته على التوفيق المحكم بين **العلمانية والدين والفضائل**، دون عنت أو استكراه.

حتى إذا أضفنا إلى ذلك «مبدأ التغيير» الذي أرساه الإسلام تقريراً للمصير بالنسبة إلى الأفراد، والشعوب، والأمم على السواء، تبيَّن لنا أن الإسلام إذ اعتمد العقل والعلم، اعتمد ـ في الوقت نفسه ـ الإرادة الإنسانية الحرة، في تقرير المصير في الدنيا

(١) لا يزال كثير من الشعوب والأمم في الأرض تعاني القهر والتسلط والظلم، بغياً وعتوًّا وفساداً، من قبل القوي، والاستعمار مهما اتخذ من الأشكال والصور، لا يعدو كونه بغياً وعدواناً، وفساداً في الأرض، وهو محرم بالنَّص، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢] ولقوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣] ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] ولقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النمل: ٩٠].

(٢) من إقامة الحياة الإنسانية الفاضلة بكل قِيَمها، وفضائلها، وعمران الدنيا، وإقامة نظامها على الحق والعدل الشامل المسيطر، في ظل من العبودية لله تعالى، وهذا هو العمل الصالح الذي هو غاية الوجود الإنساني، ومادة الابتلاء، لقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ١ ـ ٢].

والآخرة[١]، مما يقطع معاذير الجبرية، اعتقاداً وعملاً، وما يلزم عنها من التواكل واللامبالاة، وبذلك جمع الإسلام بين العقل، والعلم، والإرادة الحرة، فضلاً عن الشرع العادل، والفضائل الإنسانية، والتوازن الفطري، وهذه منطلقات أساسية عملية، للتقدم الإنساني، والحضاري، بلا مراء.

وتأسيساً على هذا، فالمسلم الحق ربيبُ تعاليم الوحي، ومنطق العقل، وحضارة العلم، والفضائل الإنسانية، والمثل العليا الخالدة.

وليس هذا القول مرسلاً على عواهنه، فالعلم ـ في نظر الإسلام ـ ميزان التفاضل كالتقوى[٢]، أو هو فرع عنها، فأخذ حكمها؛ لأن الحكم على الكليِّ حكم على جزئياته.

والحق، أن الإسلام قد اتصل **بالعلم** النافع بإطلاق، في مبتدئه؛ إذ حثَّ على تحصيله حثًّا بلغ به مستوى الفريضة، لقوله ﷺ: «**العلم فريضة على كل مسلم**»[٣][٤]

---

(١) بينا آنفاً أن إرادة الله تعالى تأتي وفقاً لإرادة القوم أنفسهم في التغيير، تقريراً لمصيرهم في الدنيا والآخرة، خيراً أو شرًّا؛ لأن ذلك رهنٌ بإرادتهم هم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] وسنة التغيير هذه من السنن الاجتماعية الثابتة، قد تصرف الله تعالى فيها تكويناً في شؤون خلقه، كتصرفه في خلق السموات والأرض، ولا يملك أحد لها تغييراً أو تبديلاً، والكفر بهذه السنن كالكفر بالله تعالى.

أما في الآخرة، فقد جاء النص صريحاً أيضاً في مثل قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٣٩] أي: مصيراً ومرجعاً.

(٢) لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وإطلاق النص لا يجعل مفهوم «العلم» مقصوراً على خصوص العلم الديني من الفقه وما إليه، يؤكد هذا قوله ﷺ: «**إذا مات ابن آدم، انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له**» بإطلاق. [أخرجه مسلم: ٤٢٢٣، وأحمد: ٨٨٤٤، من حديث أبي هريرة].

(٣) أخرجه ابن ماجه: ٢٢٤، من حديث أنس بن مالك.

(٤) والعلة منصوصة، وهي الإسلام، وهو متحقق في المرأة المسلمة، فكان العلم في حقها فريضة أيضاً، بسبب إسلامها، ولو كان المقصود غير ذلك لقال: على كل رجل أو ذكر مسلم، فَذِكرُ الوصف مجرداً يؤذن بعلِّيَّة المصدر، وهو الإسلام.

على أن هذا الحديث قد تأكد معناه بالقرآن الكريم. وأيضاً، الإسلام قد تأيّد أيضاً بما انتهى إليه العلم من نتائج ومنجزات، باتخاذها براهين لإثبات صدق قضاياه، لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١]. ويقصد بذلك تفكر العلماء قصداً أوليًّا.

وعلى هذا، فقد اتصل الإسلام بالعلم من حيث المبدأ والمنتهى، واتخذ من الأدلة العقلية والعلمية ما يثبت وجوده تعالى. هذا فضلاً عما قدمنا آنفاً، من أن «العلم» هو موضوع الحكم السياسي، لاتصاله «**بالمصلحة**» التي يُعتمد في تبيُّنها، والتعرف على طبيعتها، وتحديد مفهومها، وضوابطها نظراً، ومدى تحققها في الوقائع المعروضة عملاً وتطبيقاً، ليُعلم مدى جدِّيتها، أقول: يعتمد في كل أولئك على الخبرة العلمية المكتسبة التي صقلتها التجارب، ألا ترى إلى «الجهاد» فريضة محكمة، وهو حكم سياسي يتقرر على أساسه ونتائجه مصير الأمة كلها، ولكن موضوعه علمي، وهو «الحرب» ووسائلها، وظروفها وخططها، ومآل إشعال نارها، على ضوء من تقويم الموقف العسكري واقعاً، وكل ذلك علم قائم بذاته، ويعتمد الخبرة المكتسبة بالتجربة، كذلك الحكم الشرعي التكليفي العام، كحجر الناس من دخول أرض انتشر فيها وباء خطير مثلاً، ومنع من فيها من الخروج منها[1]، ووجوب تحصينهم بالمصل الواقي، دفعاً لأسباب الهلاك، كل هذا يتناوله الحكم الشرعي، ولكن موضوعه علمي وهو «الوباء»، فمن الذي يقرر وجود الوباء حقيقة، وأنه خطير يُودي بالحياة، لينشأ الحكم الشرعي التطبيقي؟ إنهم علماء الطب، فظهر أن الحكم الشرعي العملي موضوعه علمي، ولا يمكن فصل الحكم عن موضوعه أو مناطه الذي هو أثر هذا الموضوع من حيث الواقع والعمل.

(١) وهذا هو الحجر الصحي عملاً بالسنة الواردة في هذا الأمر، وكذلك عذر المرض الذي يبيح الإفطار في رمضان، يقرره طبيب حاذق مؤمن، لينشأ عنه حكم شرعي، هو الترخيص في الإفطار على أن يقضي عدة ما أفطرَ في أيام أُخر. فحكم الشرع في إباحة الفطر في رمضان موضوعه علمي، كما ترى.

وتأسيساً على هذا، لا يُتصوَّر انفصال العلم عن الحكم السياسي بوجه خاص، ولا عن الحكم الشرعي التكليفي العملي بوجه عام، تفهماً وتطبيقاً، وإلا انهارت المصلحة، والعدل، وهما أساس التشريع كله.

أما العدل فواضح؛ لأن الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، بل ما أنزلت الشريعة إلا لتحقيقه ونشره بين الأمم.

وأما «المصلحة» فلأن أحكام الشرع معللة بمصالح العباد، ومغيَّاة بها، جملة وتفصيلاً بالإجماع، ولا عبرة بمن خالف. وأيضاً، لو انفصل الحكم السياسي عن موضوعه ـ وهو العلم ـ لأضحى بلا موضوع، وهو عبث أو تحكم، والشرع منزه عنهما، بل ربما أضحى وسيلة إلى الظلم، والفساد، قصداً أو مآلاً، وهذا على النقيض من غاية التشريع السياسي في الإسلام ـ جملة وتفصيلاً ـ من الإصلاح وعمارة الدنيا.

على أن ما انتهينا إليه، هو ما أشار إليه الإمام مالك رضي الله عنه في تحديده للمصلحة، على تنوعها واختلاف طبيعتها، وشروط اعتبارها شرعاً، حيث اشترط ـ فيما اشترط ـ أنها إذا عُرِضت على «**العقول**» تلقتها بالقبول، والمقصود هنا **العقول العلمية** التي تتعلق المصلحة باختصاصها؛ إذْ لا يعقل أن تعرض المصالح العليا للدولة على العقول العاميَّة، وبذلك كانت الصلة بين «المصلحة» التي هي مناط الحكم وغايته بالعلم وثقى لا تنفصم؛ لأنها غدت شرطاً في اعتبار المصلحة شرعاً، فكيف يتصور ـ مع هذا ـ انفصال الإسلام ـ تشريعاً وحكماً ـ عن العلم؟!

ب ـ خصيصة الشمول بأبعاده المختلفة، موضوعيًا، وإنسانيًا، وفطريًا، وزماناً ومكاناً، وما يتفرع عنها:

على أن «المفاهيم الكبرى» في هذا التشريع السياسي بوجه خاص، قد فاجأت الدنيا إثر نزولها على الأرض وحياً، بما لم يكن مألوفاً في التشريعات القائمة يومذاك، ولا في التشريعات الوضعية حتى يومنا هذا، من حيث تميُّزُها بخصيصة الشمول:

الموضوعي، والإنساني، والفطري، والزماني، والمكاني، لاستعلائه على العنصريات، والبيئات، والأزمنة، واستجابته لمقتضيات ظاهر الفطرة وباطنها، تحقيقاً «للتوازن» بين مقتضياتهما المادية والروحية. فضلاً عن شموله الموضوعي، بتناوله شؤون الحياة بجميع نواحيها، حتى ما يتعلق بطعام الإنسان الفرد، ومشربه، وملبسه.

ومما يتسق ومنطقه من حيث الشمول بأبعاده المختلفة، أن يُرسي القواعد العامة، والأصول الكلية، ولا ينزل إلى التفصيلات إلا فيما يتعلق بالمصالح الثابتة، ولذا تراه يتناول أمهات المشاكل الإنسانية العامة، ويعالجها موضوعيًّا، دون تحيّز أو محاباة أو تمييز، على أساس من الحق، والعدل الشامل بين البشر، حتى الأعداء.

خصيصة التوازن بين المادة والروح، هي المشكلة الإنسانية التي تولى الإسلام حلها:

والواقعَ أن الإسلام لا يرى «المشكلة الإنسانية» في مطالب الجسد المادية؛ لأنه سبحانه قد خلق للناس ما في الأرض جميعاً، ولم يحرِّم إلا الخبائث، وما تنكره العقول والفِطرُ السليمة، بل أباح الزينة، ولم يحرم إلا السرف والترف والتقتير فيما أحلّ، توسطاً واعتدالاً، وإنما يرى أن «المشكلة الإنسانية» تتركز في تحقيق «**التوازن**» بين مطالب الجسم ورغائب الروح، باعتبارهما عنصري الفطرة الإنسانية، ومن هنا حارب الطغيان المادي، كما حارب الطغيان الروحي، وهذا ما نطلق عليه الشمول الموضوعي والفطري.

ونتناول أبعاد خصيصة الشمول بإيجاز:

١ ـ **أما الشمول الموضوعي**، فلأنه تناول بقواعده وأحكامه جميع شؤون الحياة، كما قلنا، حتى ما يتعلق بالإنسان الفرد، في مأكله، ومشربه، وملبسه.

أما من الناحية السياسية ـ بوجه خاص موضوع بحثنا ـ فقد تناول الدولة، ومؤسساتها، والسلطة أو السيادة، والعلاقات الدولية، والمعاهدات، في السلم والحرب وأحكامها ونتائجها.

كما تناول **دستور الحكم**، وقواعده، من الشورى، والحريات العامة، والعدل، والمساواة، وقواعد التكافل الاجتماعي، ووظائف الدولة، من الفروض العامة،

والمسؤولية التبادلية بين رئيس الدولة وجهازه الحاكم، وبين المواطنين أو الرعية، وبَيَّن أن «الشورى السياسية» في الابتداء إذا كانت أساساً لشرعية الولاية العامة على الأمة، فإن «المصلحة العامة» بعد التولية هي أساس مشروعية التدبير السياسي، عملاً، وما يستلزم ذلك من حق الطاعة والنصرة، تمكيناً للدولة من القيام بمهامها، فضلاً عن وجوب تقيد «السلطة العامة» بالشورى، ابتداءً وانتهاءً معاً، بعد تسلمها تقاليد الحكم، فكانت لذلك شرطاً في الابتداء والبقاء على السواء، ضماناً لدستورية الحكم.

هذا، وبيَّن أن «السيادة» أساسها التشريع المهيمن على الحاكم والمحكوم، وأن الأمة ذات سلطة في التولية، والتوجيه، والتقويم، والمراقبة، والنقد النزيه المثمر، لا في التشريع، إلا أن يكون تصرفاً عقليًّا اجتهاديًّا من أهله، بمعنى التفريع والبناء، فالدولة لا تستمد سلطة التشريع من الأمة؛ لأنها لا تملكها أصلاً، ومن لا يملك شيئاً فليس بوسعه أن يملِّكه غيرَهُ، بداهة.

أما سائر وجوه التشريع الداخلي، فقد تناول التشريع المدني، وأصول التشريع التجاري، وأمهات الجنايات، والجرائم وعقوباتها من الحدود والقصاص، وفتح باب الاجتهاد في التشريع الجنائي، وسماه «التعزير»، وأرسى مبادئ الاقتصاد، وفصَّل نظام الأسرة وقواعد الإرث تفصيلاً، خلافاً لمنهجه العام في التشريع، لتعلق أحكامها بمصالح ثابتة لا تتغير، ولذا أبعدها عن الميدان الاجتهادي، تحقيقاً لاستقرار الأسرة التي هي نواة المجتمع، كما قضى على أسباب التنازع الأُسري في «الملك» عن طريق الإرث من جهة، وبتوزيع «الثروة» توزيعاً عادلاً من خلال قواعد الإرث المحكمة، كما تناول «الوقف والوصية» مصدرين لتمويل التكافل الاجتماعي، بالإضافة إلى المصادر التمويلية الأخرى، كالزكاة وغيرها.

ومن متعلَّقات شموله «أصول الفضائل» ومبادئ الأخلاق التي تحددت مفاهيمها تحديداً لا يقبل التغيير بحكم التقاليد والعادات، واختلاف البيئات والمجتمعات؛ لأنها أضحت جزءاً من الدين الموحى به، واكتسبت عنصر الثبات من العقيدة نفسها، وكانت العبادات عوناً على ترسيخها وتنميتها، وصقلها، وتنفيذها عملاً[1]، وبذلك

(١) ليست الشريعة محكومة بالأعراف والتقاليد، وإنما جاء اعتبار العرف في الشرع مصدراً للتشريع =

اتصلت السياسة بالخلق والفضيلة، باعتبارهما جزءاً جوهريًّا في هذا التشريع.

٢ ـ **أما الشمول الإنساني**، فلأنَّ الخطاب الشرعي ـ نصًّا أو دلالة ـ موجَّه إلى كل مكلف على وجه الأرض يمكن أن يتأتَّى منه فهم الخطاب، وامتثال حكمه، حيثما كان، وفي أيِّ عصر وجد، حتى إذا استجاب كان من أمة الإجابة، وإذا لم يستجب كان من أُمة الدعوة، وأيًّا ما كان، فالشمول إنساني كما ترى.

٣ ـ **وأما الشمول الفطري**، فلأنه شرع من الأحكام ما يتعلق بالفطرة ظاهراً وباطناً، بمعنى ما يتعلق بمطالب الجسد ومطالب الروح، تحقيقاً «للتوازن» بينهما دون أن تطغى إحداهما على الأخرى، وهذه هي «المشكلة الإنسانية» التي جهد الإسلام في معالجتها، كما ذكرنا، وقد أجملت الآية الكريمة هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧] وهو ما أشار إليه فقهاء السياسة المسلمون، كالإمام الغزالي، حيث رأوا أن نظام الدين ونظام الدنيا توأمان.

٤ ـ **وأما الشمول الزماني**، فلأنه التشريع الذي انتهت إليه كلمة الوحي، واختتمت به الرسالات السماوية إلى يوم القيامة، وهذا معقول، بما تضمنه من عناصر الشمول، والكمال، والموضوعية، والإنسانية، والفطرية، والمعقولية، على ما فصلناه في الكتاب.

٥ ـ **وأما الشمول المكاني**، فهو لازم للشمول الإنساني.

انعكاس أثر خصيصة الشمول بأبعاده المختلفة على مفهوم «المصلحة العامة» في التشريع السياسي الإسلامي:

هذا، وقد انعكس أثر هذا الشمول على مفهوم «المصلحة العامة» التي هي أساس

= الاجتهادي، من حيث استناد العرف إلى «المصلحة» أصلاً؛ إذ لا عرف بلا مصلحة، لذا كان اعتبار الشرع للعرف منظوراً إليه من خلاف المصلحة، لا لذاته، فإن كانت مشروعية ثبت اعتباره له وإلا فلا، فالشرع حاكم على الأعراف بمعاييره وموازينه.

التشريع السياسي، بما هي غاية الحكم فيه، فاتسع مفهومها حتى شمل «المصلحة الإنسانية العليا» وبذلك يتم التطابق بين شمول الحكم، وشمول غايته من المصلحة، والقصور في أيٍّ منهما يوجب التناقض بين الوسيلة والغاية، وهذا لا يقع في تشريع الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وعلى هذا، فلم تعد «المصلحة العامة» في الإسلام مصلحة إقليمية، محدودة بأمة أو شعب، أو عنصرية أثَرَةً، مما يؤكد هدف سياسته الإصلاحية في العالم.

خصيصة التوازن بين المصالح الجزئية بعضها قبل بعض من جهة، وبينها وبين المصلحة الإنسانية العليا من جهة أخرى، على أساس من الواقعية والموضوعية والعدل:

المصالح الفردية عنصر أساسي في «القيمة المحورية» التي يدور عليها التشريع كله، والتشريع الإسلامي إذ يعترف بها ويصونها عدلاً، ينسّق بينها عند التعارض، فيربط الحكم بالمصلحة الراجحة.

غير أن المصالح الفردية نسبية، فهي مصلحة للإنسان الفرد في مجال التشريع الداخلي بالنسبة لدولة ما، تجاه مصلحة مجتمعها، وهي أيضاً مصلحة فردية بالنسبة لشعب ما، أو دولة معينة، تجاه المصلحة الدولية العامة، أو الإنسانية العليا.

ج - خصيصة العالمية وما يتفرع عنها:

ومن خصائص هذا التشريع، أنه يعترف بالمصالح الفردية على النحو الذي بينا، عدلاً، شريطة ألّا تصادم المصلحة الإنسانية العليا؛ لأنهما كليهما يمثلان «القيمة الكبرى» التي يدور عليها التشريع كله، ويوجب التنسيق بينهما في تعامله مع الدول، يرشدك إلى هذا أن القرآن الكريم قد أوجب «التعاون» بين الشعوب والأمم على الصعيد العالمي؛ لإطلاق النص، ولتوجيه الخطاب إلى الناس كافة، في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] ومعلوم بداهة أنه لا يتصور أن يتم هذا «التعاون» إلا

على أساس الاعتراف بمصالح الأمم[١] المسالمة، كلًّا على استقلال، وإلا فكيف يتصور أن يقوم مثل هذا التعاون بموجب مواثيق ومعاهدات دولية ملزمة وواجبة الوفاء؟

هذا، ومن مقررات هذا التشريع إيجاب التنسيق بين المصالح الخاصة والعامة في التعامل، عند التعارض، وذلك آية اعتبارهما معاً، إذا تساويا من حيث المشروعية، لما قدّمنا من أن المصلحة الخاصة لكل دولة تجاه الدول الأخرى، بمثابة مصلحة الإنسان الفرد تجاه مجتمعه على الصعيد الداخلي؛ إذ المصلحة الخاصة نسبية، لكن ذلك مشروط بالتقيد بمصلحة المجتمع الدولي، أو الإنسانية بعامة، وبما لا يتنافى مع القيم الموضوعية العليا، والمبادئ العامة، والمقاصد الأساسية لهذا التشريع، وهذه هي الخصيصة «العالمية» التي جعلت من القرآن الكريم ميثاقاً دوليًّا في المقام الأول، بمقتضى خصائص تشريعه من **الشمول**[٢]، **والعالمية، والإنسانية.**

هذا، والتنسيق إنما يقدَّم على أساس «**الموازنة**» التي تعتمد العنصر العقلي، والخبرة أو الاختصاص العلمي، كما أشرنا، تبعاً لطبيعة المصلحة، ونوعيتها، ليصار إلى ترجيح ما هو أشمل نفعاً وأبلغ أثراً، وهذا من قضايا العقل والدين، فضلاً عن أن هذا مما يؤكد «واقعية» هذا التشريع، وإمكانية تطبيقه عملاً، كما أسلفنا.

ولعل أبين شاهد على هذا ما ورد في القرآن الكريم من أسباب إيثار المصلحة العليا للمجتمع الدولي، على ما يقضي به الإسلام من نصرة المسلم للمسلم المضطهد في بلد غير إسلامي يربطه بالمسلمين عهد وميثاق، مما يعتبر أصلاً شرعيًّا لإيثار الصالح الإنساني العام على الصالح الخاص.

ذلك، لأن الإسلام يرى أن قدسية العهود والمواثيق ووجوب الوفاء بها ـ حتى للأعداء ـ من أهم أسباب صون السلم العالمي، وحماية المصلحة الإنسانية، ولأن

---

(١) قلنا: إن المصلحة الخاصة نسبية، فمصلحة الإنسان الفرد تجاه مجتمعه الذي يعيش بين ظهرانيه، مصلحة خاصة، وكذلك مصلحة الأسرة في مجموعها، وكذلك مصلحة أمة معينة تجاه المصلحة الإنسانية العامة.

(٢) ونعني به الشمول بأبعاده المختلفة التي بيناها.

همَّه منصبٌّ على نشر الدعوة، وإيصال حقائقها ومثلِها إلى البشر كافة، ولا ريب أن قداسة المعاهدات والوفاء بها حتى للأعداء، خير سبيل إلى ذلك، ترى ذلك واضحاً في صريح قوله سبحانه: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢] مبدأ سامٍ يظل مثلاً رائعاً لأصول السياسة الخارجية والعلاقات الدولية أبد الدهر.

وعلى هذا، فإن جوهر العلاقات الإنسانية والسياسية في التشريع الإسلامي واحد لا يختلف، لوحدة معيار العدل، والمصلحة فيه.

ولا يعكِّر على هذا الأصل أن يكون «التعاون» المطلوب تحقيقه شرعاً على الصعيد الدولي واقعاً، متوقفاً تحقيقه كَمَلاً على تحقيق المصالح الخاصة بكل دولة، فهذا منطقي وواقعي؛ لأنه ضرب من التدرج بالخاص إلى العام، كما تقضي به طبائع الأشياء، ولأن تحقيق الكل رهنٌ بتحقيق كافة أجزائه، لذا كان واجباً على كل أمة في المجتمع الدولي ـ في منطق الإسلام ـ أن تنعطف على مصالحها المختلفة والمشروعة، وتبذل أقصى وسعها في تحقيقها، وتنميتها، وحفظها، على نحو يحقق التعاون المشترك والمتبادل مع الأمم الأخرى المسالمة، وفي جميع مجالات الحياة، وهذا هو «التواصل الحضاري العام» فرعاً عن مبدأ التعاون الدولي شريطة ألا يخرج عن نطاق مقتضيات القيم الموضوعية، والمثل العليا التي استقرت في هذا التشريع؛ لأن هذا هو جوهر سياسة الإسلام الإصلاحية في الأرض، بتخليتها من أسباب الفساد، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٧٧] وقوله سبحانه: ﴿أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصْلِحُواْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٢٤]. ولقوله عز وجل: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ[١] إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء: ١١٤].

---

(١) النجوى هي الكلام الخفي، وهو إنما يصدق أكثر ما يصدق على المداولات التي تقع بين الساسة.

تحريم العنصرية في التشريع الإسلامي تقتضيه خصيصة عالميته وإنسانيته:

هذا، وتحقيقاً لمقتضى عالميته، وإنسانيته، وسياسته الإصلاحية في الأرض، حَرَّم «العصبية» الحمقاء، لقوله ﷺ: «**ليس منَّا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منَّا من مات على عصبية**»(١)، ولقوله تعالى: ﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ﴾ [الممتحنة: ٣] وغير ذلك من الأدلة.

ومعلوم أنَّ «العنصرية» نوع من العصبية، أو علّة فيها؛ لأنها تنصُر بني جِنسها ولو كانوا ظالمين، وتبيح لهم ممارسة البغي، وشنّ الحروب الشرسة على الدول الآمنة الأخرى، لأغراض ومطامع مادية وغير إنسانية، من الاستيلاء على المواد الخام، أو آبار النفط، أو فتح أسواق تجارية عالمية، لتصريف منتجات مصانعها الكبرى، أو توسيع رقعة دولتها، تفرداً بالاستعلاء على ظلم، أو اغتنام قواعد ومواقع استراتيجية، وعلى الجملة لتكون أمة هي أربى من أمّة، نفوذاً، واقتصاداً، وثروة، وقوة، وهذا ما حاربه الإسلام دون هوادة؛ لأنه منشأ المشكلات الدولية والإنسانية من الظلم، والبغي(٢)، والعدوان، والإفساد في الأرض، وظاهرة الاستعمار السياسي الاقتصادي، لتنافيه مع المصلحة الإنسانية العليا، والعدل الدولي الشامل الذي ينبغي أن يسيطر.

هذا، والأدلّة(٣) التي تحرم «الاستعمار» وأغراضه مبثوثة في القرآن والسنة، وقد عالجناها بالتحليل والاستنباط معالجةً مستفيضةً في هذا الكتاب.

والواقع أن «العالم» لم يعرف الحرب العالمية الشاملة، بمآسيها وفواجعها إلا بعد نشوء ظاهرة «الاستعمار» هذه، وهو الدافع اليوم إلى الإمعان في تسخير التقنية

---

(١) أخرجه أبو داود: ٥١٢١، من حديث جبير بن مطعم.

(٢) يطلق القرآن الكريم كلمة «البغي» على الاستعمار؛ إذ المفهوم واحد، وإن تعددت الصور اللفظية. غير أن مفهوم البغي أعمّ؛ إذ يصدق على البغي داخل الدولة.

(٣) حرّم الإسلام الاستعلاء على الشعوب المستضعفة، والعدوان، والبغي، والإثم، والفساد، والإفساد، بنصوص صريحة قد مرّ ذكرها وتحليلها في هذا الكتاب.

«التكنولوجيا» لاختراع آلات الحرب، والمضي في تطوير وسائلها الرهيبة الكفيلة بالقضاء على العالم بالفناء والتدمير الشامل، أما قبل نشوء الفكر الاستعماري، وسياسته، فقد كانت الحروب محدودة المجال، والأداة، والأثر.

العنصرية أساس المشكلات الدولية، والعامل الأول في استشراء وباء الإستعمار على نطاق عالمي، لتكون أمة هي أربى من أمّة:

وإذا علمنا أن «العنصرية» هي العامل الأول في استشراء وباء الاستعمار على نطاق عالمي، وأنه بدوره كان ـ وما يزال ـ سبب الاضطراب على الصعيد الدولي، كما هو مشاهد ومحسوس، أدركنا فضل الإسلام في استئصال شأفة العنصرية من جذورها، منذ نزوله، تشريعاً سماويًّا فاجأ الدنيا بمعيار جديد لتقويم إنسانية الإنسان والأمم والشعوب، بما يصدر عنها من «التقوى» والعمل الصالح الذي به تتم عمارة الكون، وحضارة الإنسان، إدراكاً عميقاً منه لطبيعة العنصرية، وآثارها، من أنها أساس الشرور في العالم، فالناس سواسية كأسنان المشط، والناس كلّهم لِآدم، وآدمُ من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وأن وحدة المنشأ، ووحدة المصير ـ وكلاهما دليل مادي محسوس ـ يؤيد وحدة الفطرة الإنسانية ـ عناصر ومقومات وخصائص ـ مما يدحض مبدأ التمييز العنصري الذي لا يقوم على أساس علمي أو منطقي أو واقعي، بل اعتبره الإسلام عدواناً على أصل الفطرة الإنسانية ذاتها، بما يقوم عليه مبدأ التمييز من ادعاء التفاوت أو التباين في الخصائص الفطرية لكل شعب، أو أمة، وهو ما دحضه الإسلام والعلم أيضاً.

هذا، وأنت عليم بأن الفلسفة السياسية النازيّة، والفاشية، والصهيونية، في هذا القرن العشرين، قد قامت على هذا النظر العُنصري، الجاهلي، البدائي المُبْتَسِر، بما يثير من بواعث غير إنسانية، من الحقد، والشر، والأنانية، والمطامع في موارد وثروات الشعوب الأخرى، والتوسع العدواني والاستيطاني، بالقوة والقهر، وبسط النفوذ على أقصى ما يمكن من بقاع العالم، ولا سيما «الاستراتيجية» منها، لتملك ناصية القوة من مواقعها، بغية الاستعلاء على ظلم وبغي، كما أشرنا، فكان من أثر

ذلك نشوب حربين عالميتين ذهب ضحيتَهُما الملايين من الأبرياء، وتقويض معالم الحضارة التي بُذِلَتْ في سبيل إقامتها جهودٌ إنسانيةٌ مضنيةٌ من الفكر، والعلم، والمال، والعمل الدقيق المتقن، عبر قرون خلت.

وأخيراً قيام «إسرائيل» مظهراً للاستعمار الاستيطاني، وكياناً عدوانيًّا خطيراً قام على الاغتصاب، والاستلاب، وسفك الدماء، في بربرية ووحشية لم يشهد العالم لها نظيراً في تاريخه الطويل، وتشريد شعب آمن بكامله[1]، وعلى مرأى ومسمع من دول العالم المتحضر، بل وهيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، مثابة العدل، والقوَّام على حفظ السلم والأمن الدوليين؟!

مرد الفشل في تسوية الأوضاع الدولية على أساس من الحق والعدل:

ومرد فشل هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن في ردّ الحق إلى نصابه، ومنع العدوان، وإزالة آثاره، تسويةً للأوضاع الدولية على أساس من الحق والعدل، وفقاً لما يقضي به ميثاقها، مرد الفشل ـ فيما نظن ـ أمران:

أولهما: هيمنة بعض الدول الكبرى التي تتحكم في توجيه هذه المؤسسات الدولية وفق مصالحها الخاصة، الأمر الذي يتعارض مع المصلحة الدولية، أو الإنسانية العليا.

الثاني: افتقاد ميثاق هيئة الأمم المتحدة، عنصر الإلزام، وهو أمرٌ جوهريٌّ في نفاذ كل عهد وميثاق يقوم عليه الأمن والسلم الدوليين، ويمنع العدوان.

---

(١) استولت «إسرائيل» عنوة على «فلسطين» من أقدس ديار الإسلام، بما تضم من أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين «المسجد الأقصى» الذي بارك الله حوله، وباتت تهدد ما حولها من أوطان العرب والمسلمين، من الفرات إلى النيل، في دينهم، وتراثهم الخالد، ومقدساتهم، وحضارتهم، ومستقر عزتهم وسؤددهم، بل ووجودهم الدولي بين الأمم. وحكم الشرع في مثل هذه الحال هو وجوب الجهاد فرضاً عينيًّا على كل قادر على حمل السلاح، من الرجال والنساء على السواء إجماعاً، لاسترداد ما اغتصب من الأرض المقدسة، وإعداد أقصى ما يستطاع من القوة والمنعة، بجميع ضروبها، المادية والمعنوية، لصيانة وجود المسلمين، في ديارهم، وأموالهم، وأعراضهم، ويتقرر مصير المسلمين في هذه الديار في الدنيا ومآلهم في الآخرة، تبعاً لنهوضهم بهذه الفريضة، أو تقاعسهم عن آدائها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٩].

ونرى أن «عنصر الإلزام» هذا، إنما يتأتى توافره على أكمل وجه بحيث يترك أثره في نفاذ المواثيق والمعاهدات الدولية، لو كان عنصراً دينيًّا، إذن لكان الوازع ذاتيًّا، ولاتخذ التزامُ تنفيذِه مظهراً اعتقاديًّا تابعاً عن قناعة من النفس الإنسانية، وهو ما كفله الإسلام!

تلك آثار «السياسة العنصرية» التي مَقَتَها الإسلام أشدَّ المقت، لكونها تشكل افتئاتاً على أصل الفطرة الإنسانية ذاتها؛ إذ الإنسان ـ في نظر الإسلام ـ هو الإنسان، أينما كان، لوحدة المصدر الإنساني ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] وفي الأمر بالتقوى، وتحريم تقطيع الأرحام الإنسانية الناشئة عن وحدة الأصل، في حروب عاتية، بواعثها عنصرية ظالمة، أو مطامع مادية، أو حب التفرد بالاستعلاء في الأرض، قهراً وتسلطاً وبغياً، مما لا يتصل بنصرة حق، أو إقامة عدل، أو تحقيق صالح إنساني عام، أقول: في ذلك إشارة كافية إلى ذلك المقت والتحريم للعنصرية، وبدليل إرسائه لمبدأ الوحدة الإنسانية بدلاً عنها، وذلك من أصل مقومات السلم والأمن العالميين دون ريب.

يرفض الإسلام اتخاذ الاختلاف في الألوان واللغات أساساً للتمييز العنصري في السياسة والحكم:

هذا، ومما يؤكد إنسانية وعالمية هذا التشريع أيضاً، أن اعتبر ما اتخذه «العنصريون» أساساً لسياستهم الجاهلية البدائية القائمة على التمييز التحكُّمي، اتخذه الإسلام دليلاً على القدرة الإلهية في الخَلْق والإيجاد، وحسن التقويم فيه، باعتبار أن اختلاف الألوان واللغات، أثر لتلك القدرة الإلهية العليا، فكانت آيةً من آيات إحكام التكوين الإلهي للفطرة الإنسانية، وإتقانها على نظام بديع، وفي أحسن تقويم، بما اشتملت عليه الفطرة الإنسانية بوجه خاص، من القدرة والاستطاعة التي تمكِّنها من التكيُّف والتجاوب مع أيِّ بيئة من البيئات على وجه الأرض، على الرغم من اختلاف مناخاتها، ووضعها الجغرافي، ولولا هذه القوة أو الاستطاعة المودعة فطرةً في

الإنسان بحكم الخَلْقِ والإنشاء على التكيُّف، لما كان في الإمكان تعمير الكون كله، بل كان مقصوراً على المناطق التي لا يملك الإنسان إلا أن يعيش فيها، ضرورة فقدانه القدرة على التكيف في جميع مناطق الكرة الأرضية.

اختلاف الألوان واللغات أثر للقوة المودعة في الإنسان فطرةً التي تُقدره على التكيُّف والتجاوب مع آثار البيئات:

إذن، كانت هذه الألوان واللغات أثراً لهذا التكيُّف والتجاوب بحكم ما أودع الله تعالى فطرة الإنسان ذاتها، من القوة والاستطاعة على ذلك، وهذا واقع محسوس، لذا كانت أثراً لأصل الفطرة ـ في نظر الحكمة القرآنية ـ وليست خصائص تتمايز بها أو تتباين في الحقوق والواجبات، والنظام الشرعي العام، أو لتتخذ مسوغاً للمحاباة والتمييز والاستعلاء، وقد خاب اليوم من استعلى.

وهذا التصرف الإلهي في سنة الفطرة والإنسانية تكويناً وخلقاً، كتصرفه سبحانه في خلق السموات والأرض، قدرةً وإتقاناً، سواء بسواء، بصريح منطوق الآية الكريمة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢].

لا أثر لأعراض البيئة من اختلاف الألوان واللغات على جوهر الفطرة الإنسانية:

وعلى هذا، فاختلاف الألوان واللغات ـ في نظر الإسلام ـ أعراض طارئة نتيجةً للقدرة الفطرية على التكيُّف مع مؤثرات البيئة، مما لا علاقة له بجوهر الفطرة ذاتها، وهذا أثر من آثار قدرته سبحانه، ولولا ذلك لما وسعها تعمير الكون بجميع بيئاته ومناطقه، مما يقطع بأن الإنسان قد أعدَّ إعداداً فطريًّا خاصًّا متقناً، لأداء أمانة التكيف تعبيراً عن معنى استخلافه في الأرض، وإقداراً له على النهوض بمهامه على أكمل وجه.

وحدة جوهر الفطرة تستلزم الاستواء في الاعتبار الإنساني، والتكافؤ في الحقوق الإنسانية للإنسان:

هذا، ووحدة جوهر الفطرة يستلزم الاستواء في أصل طاقاتها ضرورة، وإنما يبدو الاختلاف فيما ينشأ عن مدى تنميتها، وتوجيهها، وحسن استخدامها، وهذا من

كسب الإنسان، وبه يتعلق التكليف، والابتلاء، والمسؤولية، والجزاء، وهو معيار التفاضل.

الاختلاف في الألوان واللغات والأجناس مدعاة إلى التعاون الإنساني في دائرة البر:

على أن القرآن الكريم قد أشار إلى أن اختلاف الألسنة والألوان إذا كان أثراً لقوة الفطرة على التجاوب مع البيئات المختلفة في أوضاعها الجغرافية، ومناخاتها، فإن ذلك ينبغي أن يكون مدعاة للتعاون الإنساني العام، والتكامل فيما تتطلبه المعايش من حاجات تفتقد عند بعضهم وتتوافر عند الآخرين، لا أساساً للتمييز الظالم، والاستعلاء، والتقاطع، وشنّ الحروب، وتسافك الدماء، ظلماً وعتوًّا؛ إذ لا مسوِّغ لذلك من منطق، أو عدل، أو دين.

وتفسير ذلك أن الإسلام لا يرى في اختلاف الأجناس والألسنة كسباً للإنسان، أو أثراً من صنع يده، حتى يصلح معياراً مسوِّغاً للتمييز والتفاضل بين الجنس الأبيض والملونين، وهذا واقعي ومعقول، قال تعالى موجهاً الخطاب إلى الناس كافة، لفتاً لهم إلى ما ينبغي أن يكون عليه المقصد الإنساني العام من اختلافهم شعوباً وقبائل، وألسنةً، وألواناً، وهو مما يتصل بالمصلحة الإنسانية العليا التي لا يُتصور تحقيقها بدونه، وهو «التعاون المتبادل المشترك في دائرة البِر والخير الإنساني العام، لِما يقوم عليه من «التواصل الحضاري» تكافلاً وتكاملاً، كما بيّنّا، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣] وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٢] والتعارف مقصود به التعاون، ولا مراء أنه بغير هذا التعاون لا يتصوَّر أن تقوم حضارةٌ أو عمران، وتفسير ذلك؛ أنه إذا كان اختلاف الألوان والألسنة أثراً لاختلاف البيئات والبقاع، وضعاً جغرافيًّا، ومناخاً، فإن لذلك أثره أيضاً في اختلاف تلك البيئات ثروات ومقدرات، حيوانية وزراعية ومعدنية، وعلوماً ومعارف، أي: منافع تختلف طبيعةً، ومقداراً، ونوعيةً، وغزارةً ونزارةً، وهذا واقع ندركه، ونعيش فيه، وهو مما يستوجب التبادل، والتكامل، كلٌّ وما يحتاج إليه مما يفتقده ويفتقر إليه من حاجات معايشِهِ، مادةً ومعنًى،

وهو متوفر عند الآخر، وهذا هو التكافل والتواصل الحضاري الذي قصده الإسلام من التعارف، فيما نرى، وهو أساس الحضارة والعمران على مستوى إنساني وعالمي.

فكان اختلاف الناس شعوباً وقبائل، وألسنة وألواناً، مؤذن باختلاف البيئات التي يعيشون فيها، ثرواتٍ ومقدرات، ومعارف وعلوماً، وموجب بالتالي للتواصل والتكافل والتكامل، وفاءً لما تتطلبه معايشهم، فضلاً عن كون ذلك أثراً من آثار قدرة الله تعالى في الخلق والتكوين، وهو مبدأ يقوم على معنى حضاري وإنساني رائع حقًّا، لم يبلغ شأوه أيٌّ من التشريعات الوضعية حتى يومنا هذا، فيما نرى.

هذا، ومحالٌ أن يقر الإسلام بواقع وجود القبائل، والشعوب، والأمم، ثم ينكر أن يكون لكل منها مصالح خاصة بها، وإنما يوجب ألا تمارس هذه المصالح على نحو يضر بالصالح الإنساني العام، أو ينافي مقتضى الحق والعدل والمساواة، أو يُخلُّ بمبدأ التكافل والتواصل الإنساني والحضاري في دائرة البِرِّ والخير المشترك.

ولا يتم هذا على الوجه الأكمل إلا إذا توافرت كل أمة على تنمية مصالحها، وثرواتها، ومعارفها، سعياً منها للإسهام في تحقيق المصلحة العليا للحياة الإنسانية على وجه هذه الأرض، دون افتئات، أو عدوان، أو ظلم، أو بغي، أو فساد، كما بَيّنا.

والإدراك العميق لهذا المعنى الإنساني في فلسفة الإسلام السياسية يمهِّد السبيل لنشر دعوته، بقيمها الموضوعية، ومثلها العليا؛ إذ لا يعدو ذلك أن يكون ضرباً من التواصل الحضاري في جانبه الفكري والمعنوي، وهو أعظم خطراً، وأبلغ أثراً، من التواصل في الجانب المادي المجرد.

هذا، ومنطق التشريع الإسلامي في خصيصة الشمول والعالمية، اللتين انحدرتا ـ كسائر خصائصه ـ من الغاية القصوى التي استهدفها ـ وهي تحقيق «المصلحة الإنسانية» دون تمييز بلون، أو عنصر ـ جاء متسقاً مع جوهر التكوين الإنساني فطرةً؛ لأن وحدة الأصل المشترك تستلزم ضرورةً خصيصةَ الشمول بجميع نواحيه وأبعاده المختلفة، على النحو الذي بينا.

على أن مما يبرر الشمول الزماني والمكاني، أن هذا التشريع السياسي بوجه خاص، قد عالج «أمهات المشاكل الإنسانية» من العصبية، والعنصرية، واللونية، واختلال التوازن بين الروح والمادة، باعتبارها من أهم أسباب الاضطراب العالمي، عالجها بمفاهيم كلية، ومبادئ عامة، ومقاصد أساسية، ولم ينزل إلى التفصيلات إلا فيما يتعلق بالمصالح الجزئية الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمن والبيئة، كما أسلفنا.

الإتساق المنطقي بين خصيصة الشمول، ووحدة التكوين الفطري، يفسر مبدأ المساواة، والعدل المطلق، وحقًا إنسانيًا مشتركاً بين البشر:

على هذا الأساس من الاتساق المنطقي بين خصيصة الشمول والعالمية، ووحدة فطرة التكوين[1]، يُفسَّر ما أصَّله الإسلام من «مبدأ المساواة» بين الأمم والشعوب من حيث الإعتبار الإنساني، كما يُفسَّر مبدأ العدل المطلق، حقًّا إنسانيًّا مشتركاً بين البشر، حتى الأعداء، وهو مما فاجأ الإسلام به الدنيا إثر نزوله! ولا يزال أصلا عتيداً يمتاز به عن سائر الشرائع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

هذا، وقد كان هذان المبدآن ـ ولا يزالان ـ من أهم أركان سياسة الإسلام الخارجية العادلة؛ إذ قد أُتيح بفضلهما إمكانية دخول أمم شتَّى في حظيرة الإسلام، عن قناعة ورضاً، وعلى أساس من التكافؤ والاندماج؛ إذ لم يكن ثمة من بديل يفضلهما ليقوم مقامها، لا في الشرائع السابقة ولا المعاصرة، ولا في الفكر الإنساني نظراً، ولا في واقع التاريخ السياسي العام عملاً.

ولا أعدل ممن يساويك بنفسه في الحكم والنَّصفة!!

أما أن الناس سواسية كأسنان المشط، فمُأتَّى ذلك وحدة المنشأ أو المصدر من نفس واحدة، وتلك وحدة فطرة التكوين التي تنتفي معها ادعاءات العنصرية بالضرورة، وأما العدل المطلق، فلأن الإسلام لم يجعله منوطاً بإسلام المسلم، حتى يكون مقصوراً عليه لا يتعداه، بحيث يخصُّ ولا يعمُّ، ويتجزَّأ ولا يتكامل، ويتعدد ولا

(١) وحدة الفطرة الإنسانية.

يتوحد، فيغدو حِكراً لأمة دون أمة، أو وقفاً على عنصر دون عنصر، تحكماً ودون مبرر، بل ميزانه واحد، ومناطه واحد، وهو «إنسانية الإنسان» متفرعاً عن مبدأ الكرامة الإنسانية لذاتها، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وفي السياسة الخارجية للإسلام، ليس العدل منوطاً بالغالب دون المغلوب، ولا بالقوي دون المستضعف، ولا بالموالي دون المعادي، ولا بالغني دون الفقير، لما قدّمنا من وحدة معياره، وإطلاق مفهومه، حتى لا يجوز ـ في شِرعة الإسلام ـ أن يحمل العداء على ظلم، لقوله سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ[1] شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

وتفسير ذلك، أن «الظلم» في ذاته محرَّم شرعاً أيًّا كان مصدره، وأيًّا كان موقعه، وهذا أبين دليل على «موضوعية القيم» في الإسلام وإطلاقها دون نسبيتها، ولذا كانت خالدة.

وأيضاً، «العدل» ـ في نظر الإسلام ـ هو الغاية القصوى التي أُنزلت من أجلها الشرائع السماوية، وأرسل الرسل جميعاً، كما ذكرنا، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ[2] وَٱلْمِيزَانَ[3] لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ[4] فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]. وهو منطق الإسلام في تشريعه.

---

(١) ومعنى الآية الكريمة: «لا يحملنكم بغضكم لقوم على أن تظلموهم، بل اعدلوا بينهم لأن العدل ـ حتى بين الأعداء ـ أقرب للتقوى».

(٢) المقصود بالكتاب هو الكتب السماوية، وإنما عبر عنها بلفظ المفرد، إشارة إلى وحدة أصل العقيدة التي جاءت بها، وهي عقيدة «التوحيد» ولأن الهداية الإلهية ـ في جوهرها ـ لا تتعدد، بل تضافرت كلها على تقرير تلك الحقيقة، وتبليغها للناس، لوحدة مصدرها، غير أن الإسلام أضاف إليها ما يتممها، باعتباره خاتم الرسالات.

(٣) الميزان هو «العدل» أو قواعده وموجهاته.

(٤) واقتران إنزال الحديد بما فيه من بأس شديد، بإنزال الكتب السماوية التي اشتملت على قواعد العدل، إشارة إلى أن القوة ينبغي أن تتخذ سنداً للحق والعدل، لا للبطش والعدوان والظلم، على ما قررنا في المتن أعلاه.

القوة - في منطق الإسلام - سند للحقِّ والعدل، ولكنها لا تمثل العدل في ذاتها:

هذا، واقتران الحديد - وهو رمز القوة - بوجوب إقامة العدل بين الناس في الأرض، فيه إشارة إلى أن «**القوة**» ينبغي أن يتم إعدادها، واتخاذها، لتكون سنداً للحق والعدل اللَّذين اشتمل عليهما الكتاب، وما تضمنه من «البينات» إذ كلٌّ من الحق والعدل وإن كان يشتمل - في ذاته - على عناصر إقناعية، يتقبلها المنصفون، والعقلاء، غير أنّه كثيراً ما يُبغى عليه، فلا بُدَّ له من قوة تحميه تُجاه أعدائه من أولي المطامع والأهواء، والظلم، والغطرسة، والاستبداد في الأرض، بغية الاستعلاء فيها بغير الحق.

هذا فضلاً عما تنطوي عليه الآية الكريمة من الإشارة إلى «السنة الاجتماعية الثابتة» ومقتضاها أن الصراع بين الحق والباطل والخير والشر مستمر أبداً، ما دام في الدنيا إنسان، وهو مادة الابتلاء[1]، لقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥] فالقوة - في الإسلام - سند للحق، والعدل، ولمقاومة قِوى الشرّ والعدوان والبغي في الأرض، لا لتغليب «مصلحة الأقوى» التي تمثل «العدل» في تصوير بعض الفلسفات السياسية غير الإسلامية[2]، ولذا كانت أساساً للعلاقات الدولية

(١) وذلك ليحصحص الحق، وتتمحَّصَ قلوب المؤمنين به، فيثبت صدق العبودية لله تعالى، وتتجلى الفضائل، وتتحقق مفاهيم الشرع ومقاصده عملاً وواقعاً، ويتم الجزاء عدلاً. وأيضاً، «الخيرية» التي أسندها الله تعالى إلى الأمة الإسلامية، بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] حتى كان لها حق القيادة، والريادة، إنما كانت بكسبهم وسعيهم هم وجهادهم المستمر في مقاومة قوى الشر، فكانوا أحق بها لذلك.

- وعلى هذا، فلا مجال لبدو «خيريتها» إلا إذا صارعت العدوان أو الشرّ وانتصرت عليه عالميًّا كظاهرة سياسية واجتماعية، ودحرته، وهذه هي سنة التكليف والابتلاء، لقوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢].

وهذا الصراع دموي عاتٍ يتخذ الله فيه من المؤمنين شهداء.

وأيضاً: الإيمان والجهاد متلازمان جهاد النفس وجهاد العدو.

(٢) هذا أصل من أصول الفلسفة الميكيافيلية في كتاب «الأمير» الذي كان يعتبر إنجيل السياسة في عصره، وقد فتن به بعض ساسة القرن العشرين من مثل موسوليني الذي درسه وعلق عليه.

ومن أسف، أن الدول الاستعمارية قد تلقت أصول تلك السياسة في التاريخ السياسي الحديث =

في نظر كثير من دول العالم، والإسلام لا يقر تحكيم القوة على الصعيد الدولي مطلقاً، ذلك لأن مؤدَّى تحكيمها أن تصبح وسيلةً للشر لا لمقاومته، وللعدوان لا لدفعه وإزالة آثاره، وللتقتيل وسفك الدماء، ولتحقيق المطامع والنفوذ السياسي في حروب عالمية شاملة، لا لإقرار الحق والعدل، بل قصداً إلى قهر الشعوب، واستلاب ثرواتها، لا لإنصافها، والأخذ بيدها.

هذا من حيث الواقع، وأما من حيث النظر فالقوة لا تستلزم الحقَّ، بل رُبَّمَا تحمل على العدوان والشر، وهو ما أيده الواقع، كما أشرنا؛ إذ كانت وسيلة للقهر والتسلط والظلم.

وعلى هذا، فليس «العدل» في نظر الإسلام هو «مصلحة الأقوى» بل «مصلحة الإنسانية العليا» دون تمييز بين قوي ومستضعف، أو غالب ومغلوب[1]، كما أشرنا.

وعلى هذا، فالمصلحة التي ينبغي أن تسيطر وتسود هي «مصلحة الأعدل»[2]، وبذلك قلب الإسلام موازين السياسة الدولية؛ لأن مهمة الإسلام الأساسية تجاه دول العالم العمل على إزالة مظاهر العدوان المسلح، والظلم، والاستضعاف في الأرض، وتقرير المساواة، والحق، والعدل الشامل، دون تمييز، وبغير ذلك يتعذر تحقيق السلم والأمن الدوليين، فيما نرى.

ولا أجد ـ في هذا المقام ـ أروع من قول الخليفة أبي بكر الصديق، إذ يعبِّر عن هذا المعنى الذي تمثله «للعدل» في السياسة والحكم، إبَّان توليته: «القويُّ فيكم ضعيفٌ عندي، حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قويٌّ عندي، حتى آخذ الحق له».

= والمعاصر، ميراثاً مقدساً، وإن كانت تتبرأ منه ظاهراً، غير أن واقع التاريخ السياسي في البلاد العربية والإسلامية التي هيمن عليها الاستعمار، يؤكد ترسُّم السياسة الاستعمارية مبادئ السياسة الميكيافيلية عملاً، بل على مدى أبعد مما رسمته تلك السياسة.

(١) وعلى هذا، لا يعرف الإسلام شعار: «ويل للمغلوب» لأن الحرب ضرورة، ولأغراض وقيم إنسانية اقتضتها، كما سيأتي بيانه.

(٢) بالمفهوم الذي بينا.

هذا مبدأ خالد من مبادئ الحضارة الإنسانية في الإسلام، يصلح أساساً للعلاقات الدولية في كل عصر، بل ينبغي ألا يكون سواه، وألّا يُسمع لغيره رِكز.

وأيضاً هذا القول من الخليفة أبي بكر ﷺ وإن كان متعلقاً بسياسية الحكم وتصريف شؤون الدولة، على الصعيد الداخلي، لكنه مطلق يتسع مناطه لشمول السياسة الخارجية، وعلى الصعيد الدولي.

جوهر العلاقات الإنسانية والسياسية والدولية في التشريع السياسي الإسلامي واحد، أيًا كان أطرافها، لإستنادها أساساً إلى معيار واحد، هو العدل المطلق، وهذا يتسق مع خصيصة الشمول بأبعاده المختلفة:

تأسيساً على ما قدمنا، فإن جوهر العلاقات الإنسانية والسياسية والدولية واحد، لا يتبدَّل، ولا يتجزَّأ، أيًّا كان أطرافها؛ لأنها محكومة بمعيار واحد، هو العدل بمفهومه المطلق، كما بيَّنا، وهذا من أروعِ خصائص هذا التشريع؛ لأنه بلغ مستوى من المفهوم الإنساني، والحضاري، ما لم تبلغه أيٌّ من التشريعات والسياسات الوضعية حتى يومنا هذا، فيما نعلم.

وجماع ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

ووجه الاستدلال، أن في شِمول النص لمتعلَّق العدل ـ وهو الناس كافة، لا المسلمين خاصة ـ دليلاً بيِّنا على إطلاق مفهوم العدل، وعموم حكمه.

هذا، وإجماع المفسرين منعقد على أن المراد بالحكم في الآية الأخيرة، ما كان عن ولاية عامة أو خاصة[1].

ومعلوم أن «الولاية العامة» هي ولاية الدولة وجهازها الحاكم، وبذلك اتسع نطاق ولايتها العامة في وجوب إقامة العدل، ومسؤوليتها عنه، حتى شمل الناس كافة، على

(١) «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» ص٣٧ ـ ٣٨، للشيخ بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية سابقاً.

اختلاف عقائدهم، ومذاهبهم، وأجناسهم، ولغاتهم، وألوانهم، عملاً بمقتضى عموم النص، دون تمييز، وذلك آية عالميته.

الإسلام لم يكتف بتأصيل مبدأ العدل المطلق في التعامل، أو التدبير السياسي، داخلاً وخارجاً، بل جاوزه إلى الإحسان والفضل:

على أنَّ الإسلام لم تبلغ به غايته إلى الوقوف عند حدّ تأصيل مبدأ العدل المطلق(١)، في التدبير السياسي، داخلاً وخارجاً، بل جاوز العدل إلى الإحسان والفضل، لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] وذلك في الحالات التي يتعاور تطبيق العدل الدقيق بعض القسوة التي تجافي مقتضى الرحمة.

هذا، وحِرصاً من الإسلام على إقامة «**العدل**» «**والإحسان**» قد ناط إقامتهما بالاعتقاد، ليغدو كلٌّ منهما أصلاً اعتقاديًّا، وحقيقة نفسية يعيشها المسلم الحق، قبل أن يكون تشريعاً سياسيًّا، ترى ذلك بيِّناً في مثل قوله تعالى: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

والتقوى منشؤها العقيدة، وهي حقيقة نفسية وعقلية راسخة.

ربط الإسلام مبدأ التعاون الإنساني والتواصل الحضاري بأصل عقائدي هو التقوى:

وكذلك ربط الإسلام مبدأ «التعاون الإنساني» والتواصل الحضاري بالتقوى أيضاً، تأصيلاً لهما في النفس الإنسانية، وكفالةً لتحقيق غايته القصوى من الصالح الإنساني العام، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢] بإطلاق، مما يقطع بأن المعنى الديني لا ينفصل عن التدبير السياسي، بل هو قوامه.

---

(١) هذا، في التدبير السياسي، داخلاً وخارجاً، وكذلك في المعاملات بين الناس، داخلاً، كالبيع، والإجارة، والقرض، والرهن، وغير ذلك، دون «القضاء» إذ لا بد للقاضي من الوقوف عند مقتضى العدل لا يجاوزه، ولو إلى الإحسان والفضل؛ إذ ليس من حقه أن يتصرف في حقوق الخصوم قضاء، دون إذن منهم، لذا جاء النص مقصوراً على ذلك: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

وهذا يستلزم بالضرورة تحريم السياسات الاستعمارية، مهما اتخذت من صور؛ لأنها تندرج فيما أسماه القرآن الكريم «بغياً» لقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠].

كما أطلق عليها «فساداً» «وعلوًّا في الأرض» لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

فإذا كان مجرد ابتغاء «العلو» في الأرض تكبُّراً، أو ازدهاءً، أو خيلاءَ محرماً، فابتغاء العلو في الأرض على ظلم وعتوٍّ محرم من باب أولى، لازدواج علّة النهي والتحريم.

تنافي ما استقر من مفهوم العدل في الفلسفة... الفلسفة السياسية الرومانية، مع مفهوم العدل المطلق في الإسلام الذي لا يتصور الانفصال فيه بين السياسة والمثل العليا الخالدة:

أشرنا آنفاً إلى أن «العدل» بمفهومه المطلق في الإسلام، يستند أساساً إلى استواء الفطرة الإنسانية بين البشر[١] ـ خصائص ومقومات ـ وهو بذلك يتنافى مع ما استقر في الفلسفة السياسية الرومانية التي تقوم أساساً على العنصر، من مبدأ مقتضاه، أن: «أهل روما سادة، وما حولها عبيد» كما يتنافى مع ما استقرَّ في أذهان ما يُسمَّون «حكماء الصهيونية» من أنهم «شعب الله المختار» لكونهم من عنصر يهود، ومن عداهم من البشر من «الجوَيِّيم» أي: الحيوانات[٢].

وهذا التصور السياسي العنصري الضالّ، قد انبثق عنه مبدأ «تجزئة العدل» أو نسبيتِهِ، حتى تبلور في أذهان بعض ساسة الدول القوية في مستهل هذا القرن، وقبيل منتصفه بوجه خاص، بحيث جعلته تلك الدول بعد انتصارها، حكراً لشعوبها خاصة من دون الشعوب المغلوبة على أمرها، فاتخذت مما يسمى «معاهدات الصلح» أو

(١) «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» ص٣٧ ـ ٣٨، للشيخ بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية سابقاً.
(٢) انظر كتاب: «فلسطين» لمعالي محمد على علوية باشا.

«ميثاق عصبة الأمم» أو «ميثاق هيئة الأمم المتحدة» ستاراً تخفي تحته مطامعها، قهراً للمستضعف، واستنزافاً لثرواته، واقتساماً لأراضيه مناطق نفوذ، أو للاستيلاء على منابع «النفط» ومصادر المواد الخام، أو لافتتاح أسواق تجارية عالمية، لتصريف منتجات مصانعها الكبرى، وغير ذلك مما هو واقع ومعروف، بحجة المحافظة على «مصالحها الحيوية» وهذه هي عين «مصلحة الأقوى» التي انحدرت إلى السياسة الاستعمارية في هذا القرن، ميراثاً فكريًّا وسياسيًّا مقدَّساً، من أصول السياسة الميكيافيلية، على الرغم من أنهم ما فتئوا يتظاهرون بالتبرؤ منها؛ لأنها في جوهرها تمثل شريعة الغاب[1]. وفي هذا رجوع بالإنسانية القهقرى إلى عهد الجاهلية الأولى، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا﴾ [المائدة: ٥٠].

وظاهرٌ ما في ذلك من تجريد للسياسة من قيم الدين، وفضائل الخُلق، يؤكد هذا ما أرسته تلك السياسة من المبدأ المعروف «**الغاية تبرر الواسطة**» بقطع النظر عن «ماهية» الواسطة وطبيعتها، ومدى قيمتها في ميزان الخلق والدين والعدل!.

أما الإسلام، فلا يبدِّل من حقائق الأشياء، ولا يجعل من مجرد القوة، أو الحيوية الدولية، مسوِّغاً لاستباحة الحرمات، أو تبريراً للبغي والعدوان؛ لأنها في ذاتها من

(١) هذا، وقد كان من المبررات المختلفة التي تذرَّعت بها الدول الباغية في أوائل هذا القرن قبيل منتصفه ـ كما نعلم ـ مقولة: أن في أعناقهم أمانة المدنية والحضارة التي يزعمون أنهم مسؤولون عن تبليغها للشعوب المختلفة، بل يتحتم عليهم تحقيقها!!
ولقد أظهر واقع التاريخ السياسي الحديث للبلاد التي كانت ترزح تحت نير الاستعمار ردحاً طويلاً من الزمن، زيف هذا الادعاء، فكانت كلمة حق أريد بها باطل، إذ تركتهم السياسة الاستعمارية في عماية من الجهل، والضعف والتخلف، هملاً مضاعين، لاستدامة احتلالها، حتى باتت تعاني أقسى ظروف الحياة، وبما اتخذت بعض الدول القوية من المعاهدات غير المتكافئة التي كانت تمليها على المغلوب، إثر انتهاء الحرب، أو إبَّان احتلالها، وسيلة لاستدامة أوضاعها الاستعمارية، وانتهاب ثروات تلك المستعمرات، حتى كان لبعض هذه الدول الكبرى الاستعمارية «وزارة» يطلق عليها «وزارة المستعمرات» على رأسها وزير مسؤول هو وزير المستعمرات، وهذا هو غاية البغي والعدوان والفساد في الأرض، والاستعلاء بغير الحق.

صور الظلم المحرّم، وحقائق الأشياء لا تتبدل.

وأيضاً، الغاية والواسطة كلتاهما ـ في منطق الإسلام ـ لا تخرجان عن مفهوم الفضيلة والدين، ولا يُقِرُّ الإسلام تبريراً لأيٍّ منهما للآخر على خلاف ما يقضي به روحاً ومقصداً؛ إذ لا انفصال بين السياسة والدين والخلق في هذا التشريع، لا من حيث الغايات، ولا من حيث الوسائل، وهذه خصيصة أو ميزة حاسمة بين التشريع السياسي الإسلامي، وبين غيره من التشريعات والسياسات.

وأغلب الظن أن هذا التصور الغريب للعدل الدولي، أو التبرير المستكره لقيامه، تابع ـ في الأصل ـ من التعصب للعنصر، لتكون أمة هي أربى من أمة[1]، نفوذاً، وقوةً، وثراءً، واقتصاداً.

والعنصرية التي استلزمت التمييز بين الناس، في الحق، والعدل، والمساواة، والتعامل، والسياسة والحكم، كانت العامل الأول في الإمعان في اختراع وسائل الدّمار، بل والمضي في تطويرها، وإنفاق الأموال الطائلة في سبيل ذلك، كالسلاح النووي الذي بات يهدد العالم كله بالتدمير الشامل، كل ذلك لتكون أمة هي أربى من أمة، أنانيةً وأثرةً، كما أشرنا، وهذه مصلحة خاصة عنصرية تناقض الصالح الإنساني العام، بلا ريب.

---

(١) حرم الإسلام هذا المقصد بصريح النص، كما حرَّم الوسائل التي تتخذ لتحقيقه، كإبرام المعاهدات غير المتكافئة، أو المفروضة من قِبَل الدول القوية قسراً، أو صياغتها بألفاظ وعبارات غير محددة المفاهيم، بحيث تفتح مجالاً واسعاً للتأويلات المفتعلة، توصلاً إلى أغراض غير إنسانية، ولا عادلة، ولقد شبَّه القرآن الكريم هذه الدول بالمرأة الحمقاء التي أبرمت غَزلَها أول النهار، لتنقضَه آخِره، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢].

فالمعاهدات هي منشأ العلاقات الدولية، وأطلق عليها القرآن الكريم «الأيمان» فحرم اتخاذها وسيلة للدَّخل والخداع لتتغلَّب أمة على أمة، وتصبح أوسع منها نفوذاً وأكثر ثراءً، وقوة؛ إذ القيم أو المثل والمبادئ هي التي ينبغي أن تسود في شرعة الإسلام.

الإسلام يرفض مبدأ «الغاية تبرر الواسطة» في العلاقات الدولية، بل يقومهما بمعيار واحد، هو الدين والفضيلة، بحيث يصبح المعنى الديني قوام العمل السياسي:

يرشدك إلى هذا أن الإسلام حين شرع الحرب عند اقتضاء الضرورة، دفعاً للعدوان، أو لإزالة المعوِّقات التي تعترض سبيل نشر مفاهيم الحضارة الإنسانية، والقيم الخالدة، والعقائد الحقة، تحصيناً للإنسانية بمعاني الوحي، دون قسر ولا إلجاء، أقول: إنما فعل الإسلام ذلك لأن الحرب ـ بحكم خصيصته الواقعية ـ خير وسيلة للسلم والأمن غالباً، ولتقرير الحرية، والحق، والمساواة، والعدل الشامل في العالم كله، دون تمييز.

هذا، ولا مُشاحَّة أن هذه قيمٌ تقتضيها المصلحة الإنسانية العليا، فثبت أن ليس من مقاصد الإسلام قطعاً تحقيق مطامع ذاتية، من مغانم وثروات، ومنافع مادية أو معنوية، لتربوَ أمة على أمة، تمييزاً أو محاباة، أو أثرة أو استغلالاً، على النحو الذي يرى في السياسات الاستعمارية، حتى يحمل هذا التفكير العدواني الظالم على ابتداع فكرة الغاية تبرر الواسطة؛ لأن منشأ مثل هذا التفكير قد اجتثه الإسلام من أصوله، فلم يعد ثمة مجال أو وجه لالتماس مبررات للوسائط غير الإنسانية، حتى ولو كان المقصد مشروعاً، فكيف إذا كان محرماً، أو جريمة في حق الإنسانية كلها؟؟!

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ [النساء: ٩٤].

وكذلك قد فرض الإسلام «الجهاد» حين يتعيَّن وسيلة للدفاع، ولرد الظلم والعدوان، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٤٢][1] وقوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ

(١) هذا، وقد يكون الهجوم أحياناً خير وسيلة للدفاع، فإذا تعين ذلك بحكم الخبرة العسكرية المتخصصة بعد دراسة عميقة للموقف، وتقويمه، وجب المصير إلى ذلك؛ لأن دفع الضرر قبل الوقوع أوجب من رفعه بعده، بل قد يتعذر رفعه إذا وقع، وفي هذا من الضرر العظيم ما فيه، مما لا يجوز التسبب فيه شرعاً.

يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩]. انتصافاً لأنفسهم من عدوِّهم، كما أشرنا، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤] فإذا كانت الحرب قد فرضت في الإسلام وسيلة اقتضتها الضرورة ابتداءً لتحقيق غايات إنسانية، لا يستقيم أمر الحياة الإنسانية بدونها، على النحو الذي رأيت، فقد أوجب الإسلام أن تتسم هذه الحرب نفسها ـ بما هي وسيلة ـ بهذه الميزات والخصائص الغائية، إبان قيامها، وبعد أن تضع أوزارها، على السواء، تقويماً من الإسلام للوسيلة والغاية كلتيهما، بمعيار واحد، ووصايا الرسول ﷺ وخلفائه من بعده لقادة الجيش، لا تخفى على أحد، وذلك هو الفارق الحاسم بين تشريع السماء وتشريع السياسات الوضعية بما تحركها من مطامع وأهواء، وبذلك يبدو واضحاً أن مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» مرفوض في الإسلام، لسبب بسيط، هو أن ليس ثَمَّة من فَصل بين السياسة وبين الدين والخلق في تشريعه ـ وسائل وغايات ـ لقوله ﷺ: «**إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[1]. هذا، ويرى الإسلام بحق أن بواعث الحرب وأغراضها إذا كانت على النحو الذي بيَّنا، فإنه ينبغي ـ بعد أن تضع أوزارها ـ أن تتحقق تلك الأغراض، وتقام تلك المبادئ، وتتوطد دعائمها في الأرض عملاً؛ إذ الوسيلة لم تشرع لذاتها، بل لغايتها، وهذا هو المعنيُّ بقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [الحج: ٤١] ومن أسباب التمكين النصر والغلبة.

ووجه الدلالة أن إقامة الصلاة رمز الخضوع للخالق جلَّ وعلا، وهذا لا يلتقي مع التجبُّر والتسلط والقهر بداهةً، وكذلك سائر العبادات.

وأما إيتاء «الزكاة» فلتحقيق التكافل الاجتماعي، والنهوض بالجانب المهيض في المجتمع، وتمويل مرافق الدولة، ولا سيما ترميم ما دمرته الحرب.

وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو إقامة الشرع كله، في عدله وإنصافه.

وتأسيساً على ذلك، فإن الإسلام يُنكر شعار: «الويل للمغلوب» إذ ليس هدفاً لسياسة الإسلام الخارجية ـ ومنها الحرب، سواء إبان قيامها، أو إثر انتهائها، بالغلبة

---

(١) أخرجه الحاكم: (٢/ ٦٧٠)، من حديث أبي هريرة، وقال: صحيح على شرط مسلم. وأخرجه أحمد: ٨٩٥٢، من حديث أبي هريرة، بلفظ: «صالح الأخلاق»، وهو حديث صحيح.

والنصر ـ التنكيلُ بالمحارب، أو التمثيل بالقتلى، أو الانتقام والتشفي والإذلال، بل كف شر العدو ثم منحه الحرية في الاعتقاد، والفكر، والعمل، وتمكينه من أن ينعم بالعدل الشامل، والمساواة، والعصمة في دمه وماله وعرضه، إذا ألقى السَّلم، وكف عن مقاتلة المسلمين، ودَخَل معهم في عهد[1] ذمة، أو عدم اعتداء.

وبذلك كان كلٌّ من الغاية والوسيلة مُقَوماً في الإسلام بميزان العدل، والفضائل الإنسانية.

يؤكد هذا أن «العدو» إذا ما أعلن استسلامه، أو جنوحه إلى السَّلم، إما لعجز عن مواصلة القتال، أو إيثاراً منه لحقن دمه حين لا يتوقع بلوغ مطامعه، أو أصابه اليأس من تحقيقها، وجبت الاستجابة إلى ذلك، إن رأى الرئيس الأعلى للدولة في ذلك مصلحة المسلمين، وبعد أن يتحقق من أن إظهار هذا الجنوح إلى السَّلم لا ينطوي على خديعة أو مكر؛ إذ لا بدَّ للمسلمين من أن يأخذوا حذرهم، لقوله تعالى: ﴿خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١].

ذلك، لأن الحرب ليست مقصودة لذاتها، بل لما بينّا من الضرورات التي اقتضت فرضيتها، نزولاً على مقتضيات الواقع، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠] وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١].

وعلى هذا، فالإمعان في التقتيل، وسفك الدِّماء، بغية تشريد المحاربين من أوطانهم، أو إبادة الجنس، أو الاعتزاز بالقوة والغلَب، أو التوسع وبسط النفوذ، أو الصَّلف والغطرسة، أو الانتقام والتشفي، كل أولئك وما إليه ليس غرضاً يستهدفه الإسلام من مشروعية الحرب، ولعل تلك الأغراض غير الإنسانية هي التي حملت فلاسفة السياسة الاستعمارية على وضع مبدأ «الغاية تبرر الواسطة» أو مبدأ «فرِّق تَسُدْ»

---

(١) أما «الرق» فقد فرضه مبدأ المعاملة بالمثل، اجتثاثاً لأصله؛ إذ استرقاق المحارب من شأنه أن يحمله على التخلي عن هذا الاسترقاق، على أن الإسلام إذ أبقى الرق ولم يشرعه، للضرورة، فقد جفف منابعه، ولم يبق منها إلا الحرب مصدراً له، لما ذكرنا، ومع ذلك فقد شرع أبواباً كثيرة للعتق، حتى جعله قربى يتقرب به إلى الله تعالى، فضلاً عن وجوب معاملة الرقيق معاملة إنسانية لا تختلف عن معاملة الحر.

أو شعار «الويل للمغلوب» وغيرها من المبادئ والشعارات التي تتنافى بالبداهة مع المثل الإسلامية، وقيمه العليا ومبادئه الخالدة[١].

هذا في العلاقات الدولية.

وكذلك الشأن ـ في نظر الإسلام ـ في الميدان الداخلي للدولة، «فالغاية لا تبرر الواسطة» لأن جوهر المبادئ الإسلامية لا يتجزَّأ، فيحكم العلاقات الخارجية والداخلية على السواء، ومن ثَمَّ أجمع الفقهاء على أن المرابي مثلاً لا يجوز له التعامل بالربا، ولو كانت غايته أن ينفق حصيلة ما يتقاضاه من الربا في وجوه البرِّ؛ لأن هذه الغاية المشروعة في ذاتها لا تبرِّر الوسيلة غير المشروعة، فلا بد أن يكون كلاهما مشروعاً.

هذا إذا كانت الغاية مشروعة، فكيف إذا كانت غير مشروعة، بل جريمة في حق الإنسانية!!؟

على أن الإسلام يجيز ارتكاب أخف الضررين، والعمل بأهون الشرين، حماية للمصلحة المشروعة، خاصة كانت أم عامة، ولكن هذا في غير الأحوال العادية[٢]، وفي ظلِّ ظروف طارئةٍ، تنشأ عنها دلائل تكليفية أخرى، تعارض حكم الأصل، وترجحُ عليه، ولأن من المقرر شرعاً أن الضرورات وما نُزِّل منزلتها مستثناة من قواعد الشرع، وليس البحث فيه، وإنما البحث في الفقه العام الثابت[٣].

على أن مما يفسد عليهم ظاهر ادعائهم، ويظهر زيفه، ما تبنَّوا من المبدأ السياسي

(١) ولا يتسع المقام هنا لبيان وضع الأسرى، وأحكام معاملتهم في الإسلام، فقد جعل الإسلام حسن معاملتهم دليلاً على صدق الإيمان ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٨ ـ ٩].

(٢) من مقررات التشريع الإسلامي أن «الضرر الأشد يزال بالأخف» مادة/ ٢٧ من «مجلة الأحكام العدلية»، وأن «يختار أهون الشرين»: المادة/ ٢٦ من المجلة المذكورة، وراجع «الطرق الحكمية» ص٣١٠، لابن القيم، وراجع كتابنا: «التعسف في استعمال الحق» ص٢٣٣ ـ ٢٣٤، الطبعة الثانية.

(٣) راجع: «الموافقات» للإمام الشاطبي: (٤/ ٨٩ وما يليها)، وراجع كتابنا: «الفقه المقارن» بحث: المناط العام والمناط الخاص.

المعروف الذي قامت عليه سياستهم على الصعيد الدولي، وُمَؤدّاه: «فرِّق تَسُدْ»[1] وهذا هو الإفساد بين الناس بأجلى معانيه، بغية العلو في الأرض، ظلماً وعُتُوًّا، وهي السياسة التي حاربها الإسلام أيّما محاربة، لمناقضتها لأصول سياسته الإصلاحية في العالم[2]، كما رأيت.

إذن، ترسَّموا سياسة التفريق بين الناس، وبث روح الشقاق فيما بينهم، توصُّلاً إلى السيادة والهيمنة والاستعلاء على غيرهم من الشعوب المستضعفة في الأرض، وليس هذا ـ كما ترى ـ من أمانة المدنية والحضارة التي زعموها في شيء، بل نراها جريمة المدنية والحضارة، وقد كانوا حراصاً على أدائها بإخلاص[1] تطبيقاً لمبدأ الغاية تبرر الواسطة، وهو من أصول السياسة الميكيافيلية كما علمت.

هذا، وفرق شاسع بين الحضارة الإنسانية الحقة ـ بمقوماتها وخصائصها ـ وبين

---

(١) ومفهوم هذا المبدأ واضح؛ إذ يوجب اتباع سبل التفريق والإيقاع بين الناس، وإشعال نار الحقد والعداء فيما بينهم، ليقع الشقاق الذي يأتي على «قوتهم» فيضعفها، وحينئذ يسهل إخضاعهم، وقهرهم، وبذلك تتمكن الدول الباغية من احتلال بلادهم، والسيادة عليهم، وهذا هو العلوُّ في الأرض على ظلم، وقد حذَّر القرآن الكريم من الغفلة عما يبتغيه العدو فيهم من بثِّ روح الفرقة بينهم، بقوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]. كما حذَّرهم من أن يتبعوا هم سبيل هذه السياسة غير الإنسانية في تعالمهم مع غيرهم من الأمم، بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٧٧] وقوله جلَّ شأنه: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣] وقوله عز وجل: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْلَحَ ٱلْيَوْمَ مَنِ ٱسْتَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَـٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء: ١١٤].

(٢) هذا، وعلى فرض أن الاستعمار يحمل أمانة المدنية والحضارة ليؤديها للشعوب المستضعفة ـ وهو افتراض بعيد يكذبه الواقع كما نعلم ـ فليس ذلك مما يصلح مسوِّغاً لاغتيال حقوق الشعوب، وتشريدها من ديارها، واستلاب ثرواتها، واستباحة حرماتها، وغير ذلك مما يعد من مظاهر استبداد القوي بالضعيف، بل أمانة الحضارة ـ بمقتضى التشريع السياسي الإسلامي ـ تلقي بالمسؤولية الكبرى على أصحابها، ليؤدوها حقًّا لا ادعاءً، واعتقاداً لا زيفاً، وفي هذا يقول الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ تعبيراً عن هذا المعنى: «لا يسأل الجهلاءُ لِمَ لَمْ يتعلموا، حتى يُسأل العلماء لِمَ لَمْ يُعَلِّموا».

الإجرام الدولي الناشئ عن الحضارة المادية، باتخاذ منجزاتها التقنية المادية وسيلة إلى ذلك.

على أنَّ الباحث في تاريخ «النظريات السياسية الوضعية» يرى أن موازين معظم السياسات الاستعمارية الدولية في هذا القرن، قد انحدرت من تلك. وبرهان ذلك أنك تجد في بعض تلك النظريات تبريراً عجيباً **للاستعمار** يعكس لنا تصوراً غريباً لمفهوم «العدل» الدولي في فلسفتها السياسية. حيث تقرر أن «ظاهرة الاستعمار أو البغي» طَبَعِيَّة، أو سُنَّة اجتماعية قد فرضتها طبائع الأشياء، وبالتالي لا إثم فيها، ولا ظلم، ولا عدوان، ذلك مبلغهم من التصور لفكرة العدل الدولي؛ لأن الاستعمار ـ في فلسفتهم السياسية ـ ظاهرة يستلزم نشوءها وجودُ الدول الموفورة القوة والحيوية، نتيجةً لتقدُّمها الحضاري المادي، وهذا ـ في الواقع ـ لا يعدو أن يكون تطبيقاً لمبدأ «مصلحة الأقوى» و«تنازع البقاء» وهو عين ما تقرره السياسة الميكافيلية، وما تأثر بها من السياسات، وقد بسطنا ذلك في هذا الكتاب.

العقيدة ـ في الإسلام ـ عنصر جوهري في تشريعه بوجه عام، والسياسي منه بوجه خاص، ضماناً لثبات الخلفيّة الأخلاقية للنشاط الإنساني بعامة، والسياسي بخاصة

وتأسيساً على ما سبق، يتبين أن ليست «العقيدة» في الإسلام مجرد معنى ميتافيزيقي لا صلة له بأصول المعايش، والنشاط الحيوي، والتدبير السياسي، فقد جعل الإسلام «العقيدة» عنصراً أصيلاً في التشريع، بحيث لا يمكن فصل الكيان العقدي عن الكيان التشريعي العملي، فهما صِنْوان متلازمان، ضماناً للخلفيَّة الأخلاقية للنشاط الإنساني بوجه عام، والسياسي بوجه خاص، حتى غدا هذا النشاط مظهراً عمليًّا للاعتقاد الحق، وبذلك يؤول النشاط السياسي إلى أن يكون ضرباً من «**العبادة**»[1] في الإسلام كما يقول الإمام الشاطبي، والإمام ابن تيمية وغيرهما، مما ينأى بالمسلم الحق عن البواعث والغايات غير المشروعة، من الإضرار بالغير، أو

(١) ولهذا يقرر الإمام ابن تيمية أن اتخاذ الإمارة ـ الدولة والحكومة ـ قربة يتقرب بها إلى الله تعالى.

إرادة إذلاله، أو استغلاله، أو استعماره، بل يتجه به ـ بحكم ما تخلق فيه العقيدة الراسخة من حالة تأثيرية ـ إلى طهارة الباعث، وخُلقيَّة الإرادة، وسمو الغاية، واستشراف المثل والقيم الخالدة، وهذه هي مَهَمَّته.

أرسى الإسلام مبدأ حرية الدين، كيلا يكون الاختلاف فيه عقبة في سبيل تحقيق سياسته في الإصلاح العالمي:

سياسة الإسلام في «الصلاح والإصلاح» العملي، وعمارة الكون، تحقيقاً للمصلحة الإنسانية العليا، مُبَرَّءاً من الهوى والتحيز، والمطامع المادية الخاصة. وإذا كان من أهم أركان سياسة الإسلام الخارجية العادلة المساواة والعدل المطلق ـ على ما بيَّنا ـ فإنه أرسى ركناً آخر في هذه السياسة، من شأنه أن يُبلغها غايتها، وهو «حرية الدين» حتى لا يكون الإكراه في الدين عقبة في سبيل الإصلاح العالمي، لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] بل قد حارب الإسلام في سبيل تحقيق هذه الحرية.

هذا شيء؛ وشيء آخر هو أن الإكراه ـ في الواقع ـ لا يؤسس عقيدةً؛ إذ لا وزن لعقيدة ما، وبالتالي لا أثرَ لها، إلا أن تقوم على التفكير الحر، والنظر الصحيح، والاستدلال العلمي الذي يؤسس الاقتناع الذاتي، كما قدمنا، ولكونها ـ آخر الأمر ـ عنصراً نفسيًّا لا يتصور أن يكون للإكراه بجميع صوره سبيل عليها، ذلك ما تقضي به طبائع الأشياء.

الإسلام يوجب احترام الأديان السماوية، والبِرّ والإقساط إلى المخالف في الدين:

وعلى هذا، فليس الاختلاف في الدين ـ في شرع الإسلام ـ مما يوجب استباحة الحرمات، بل على العكس من ذلك، يوجب الإسلام احترام الأديان والعقائد السماوية، والإيمان بها، وبمن جاء بها من الرسل جميعاً، كما يوجب البرَّ والإقساط[1] إلى المخالف في الدين، ما لم يكن محارباً، أو ظهيراً للمحارب، ونهى

(١) قال تعالى: ﴿لَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ =

عن إيذائه[١]، حتى إذا اكتسب «المواطنة» في الدولة الإسلامية عن طريق «العهد»، ثبتت له كافة حقوقها الثابتة للمسلم، سواء بسواء؛ إذ «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» ومنحه الحرية في العقيدة، وإقامة شعائر عبادته، وله الخيرة أيضاً فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، لصلتها بالعقيدة والدين، ما لم يلجأ إلى القضاء الإسلامي بمحض اختياره.

غير أن الإسلام حارب الوثنية والإلحاد، تحصيناً للمجتمع البشري بمعاني الوحي الإلهي.

وأيضاً، الإسلام بتشريعه الواقعي يرى أن توحيد الناس معتقداً أمرٌ محال، كما قدّمنا، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] ولأن هذا يتنافى مع السنة الإلهية في التكليف والابتلاء التي تستلزم الحرية المسؤولة، بقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ[٢] ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥].

مبدأ وحدة السياسة الخارجية في السلم والحرب:

هذا، والإسلام يوجب تحقيق مبدأ وحدة السياسة الخارجية، سلماً أو حرباً، في جميع دوله وأقطاره، ذلك ما قررته «الصحيفة» التي كانت أول دستور بل أول ميثاق دولي يضعه الرسول ـ ﷺ ـ في المدينة؛ إذ نص على أن «سلم المؤمنين» واحدة، لا ينفرد بها أحد دون سائر المؤمنين، وهذا يستلزم بالضرورة أن تكون حرب المؤمنين واحدة أيضاً، وهو ما أكده القرآن الكريم.

= يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ﴾ الآية [الممتحنة: ٨ ـ ٩].

(١) قال عليه الصلاة السلام: «من آذى ذميًّا، فأنا خصمهُ، ومن كنت خَصمَهُ، خصمتُهُ يوم القيامة» [أخرجه الخطيب في «تاريخه»: (٨/ ٣٧٠)، من حديث ابن مسعود].

(٢) ومفاد هذه الآية الكريمة: أن مشيئتهُ سبحانه، لم تتجه إلى أن تكون الفطرة الإنسانية على سنة إلهية أخرى، بحيث لا يتأتى معها إلا الطاعة والامتثال، كما هو الشأن في فطرة الملائكة، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون؛ لأن مثل هذه السنة الفطرية الإلهية لا تقوم على أساس التكليف والابتلاء، والمسؤولية والجزاء، كما هو الشأن في الفطرة الإنسانية التي تقوم على ذلك.

وتأسيساً على هذا، لا يجوز أن تنفرد دولة من دون سائر دوله، بعقد معاهدة سلم مع العدو، ولا سيما إذا كان معتدياً ومستمرًّا في عدوانه الذي يتمثل في اجتياحه ديار الإسلام، واستيلائه على بعض أراضيه، لما في ذلك من إقراره على بغيه، والتسليم باستدامة قهره للمسلمين، وهذه هي «سلم الهوان» المحرمة شرعاً، وبالإجماع، لقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥] ولا يتفق هذا مع مقتضيات طبيعة الإيمان الذي هو مناط العزة، لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١] فذلك إذا طلبها العدو نفسه، إيثاراً منه لحقن دمه، أو لعجزه عن مواصلة القتال، وبشرط أن يكون في الاستجابة إلى طلبه مصلحة للمسلمين، وألا ينطوي ذلك الطلب على دَخَلٍ وسوء طَوِيَّةٍ من جانبه، فينبغي أن تفسَّر النصوص بما لا يحرِّفها عن مواضعها، أو يناقض مراد الشارع منها.

أما تأكيد الإسلام على وجوب تحقيق وحدة السياسة الخارجية، فمردُّه أن انقسامها مما يوهن من قوتهم، في ذات أنفسهم أولاً، فضلاً عن أن ذلك مدعاة إلى استصغار شأنهم في نظر عدوهم، لقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦] ولقوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣] وهذا بإطلاق، فإذا كان توحيد الكلمة واجباً في النطاق الداخلي للدولة، فهو على الصعيد الدولي أوجب، ولأنه تعالى جعل «الوحدة» مقصداً شرعيًا، بل خصيصة من أهم خصائص هذه الأمة، بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الأنبياء: ٩٢] لأنها مصدر من مصادر القوة والمنعة التي نحن مأمورون بإعدادها، صوناً للكيان الداخلي والخارجي على السواء.

لا يجوز عقد السلم مع العدو مع قيام مناط فريضة الجهاد شرعاً:

هذا، ولا تجوز «السلم» في شرع الله مع قيام مناط فريضة الجهاد شرعاً، وتستمر فريضة الجهاد ما دام سَبَبُها قائماً، لما أن الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدَماً، وهذا

ما فصّلناه في الكتاب، من أن علاقةَ الإسلام بالعدو الغاصب المحتل علاقةُ عداءٍ وحربٍ، ولا تنقلب علاقةَ سلمٍ حتى يندفع العدوان، وتزول آثاره؛ إذ الإسلام لا يرضى بالدنيَّة قط، مصداقاً لما تلونا، من قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥] وإنما يجيز «الهدنة» الموقوتة إلى أمد معقول، للضرورة، بحيث لا تتعطل معه فريضة الجهاد، ولا تتيح الفرصة للعدو ليعيد بناء قوته العسكرية والاقتصادية.

وكذلك الحكم بالنسبة للحرب، إذا أُعلِنت لقيام سَبَبِها، فلا يجوز لأيٍّ دولة من دول المسلمين أن تتقاعس عن خوضها؛ لأن هذا خذلان محرم، بل يجب أن تشنَّ ضدَّ العدو نفيراً عامًّا، لقوله سبحانه: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١] وحذَّرهم من التهاون في أمر سيادتهم الدولية؛ إذ رُبِطَ مصيرهُم السياسي ووجودهم الدولي، بإرادتهم هم في الدنيا، وهو عين مصيرهم الأخروي أيضاً، بل أشدُّ وأنكى، بقوله سبحانه: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا[1] وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ[2]﴾ [التوبة: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ [البقرة: ١٩٠] ولقوله سبحانه: ﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: ١٩١].

مبدأ قدسية المعاهدات في الإسلام تمكيناً للاستقرار والسلم القائم على العدل:

هذا، وتمكيناً للاستقرار والأمن الدولي والعدل الشامل، أرسى الإسلام مبدأ قدسية «المعاهدات» بما منحها من القوة الإلزامية النابعة من أصل العقيدة، حيث اعتبرها مُبْرَمَةً بين المسلمين وخالقهم أولاً، قبل أن تكون مواثيق سياسية بينهم وبين غيرهم من الدول، بقوله سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١] بل أوجب الوفاء بالعهد،

---

(١) وهذا هو المصير الأخروي، وهو أدهى وأمرُّ.

(٢) وهذا هو المصير الدنيوي، فالمصير واحد، دنيا وأخرى، وهو متعلق بإرادتهم هم: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟﴾؛ لأن المشيئة الإلهية اتجهت إلى أن تجعل إرادة الأمة حرة في تقرير مصيرها ليتم الابتلاء في التكليف؛ إذ لا ابتلاء مع الجبر.

والميثاق، وآثره على النصرة في الدين، تأكيداً منه للمصلحة الإنسانية العليا، في استقرار الأمن والسلم الدوليين، كما أسلفنا، لقوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وهذا من أصل مبادئ الإسلام في سياسته الخارجية الذي سيبقى مثلاً رائعاً خالداً تَتَرسَّمُه العلاقات الدولية في مفهومها الإنساني والحضاري على الصعيد العالمي، عبر العصور.

ومن نافلة القول، أن نقرر تحريم الإسلام للنكث في العهد ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا[1]﴾ [الفتح: ١٠] أو أن نقرر حرمة اتخاذ الغالب المعاهدات وسيلة لقهر المغلوب، وإملاء شروطه الجائرة المذلة، كما أسلفنا، سبيلاً إلى الهيمنة والاستغلال.

ومن هنا، تُدْرِكُ السِّرَّ في تمجيد الإسلام للدولة تمجيداً لم نره في غيره من الشرائع، لعظم المهام والوظائف الإيجابية البالغة الأثر، بالنسبة للإنسانية جمعاء.

هذا، وقد جعل الإسلام «الولاية العامة» في الدولة حقًّا يتولّاها الأصلح، تبعاً لكل حال على حدة، وهذا هو مبدأ «الصلاحية» التي تقتضيها ظروف الدولة، وإنما يتولى «الولاية العامة» في الدولة الأصلح لظروفها القائمة، برضا الأمة، واختيارها الحرّ، عملاً بمبدأ «الشورى» السياسية، ليقوم بتدبير شؤونها، نيابة عنها، داخلاً وخارجاً، وتنفيذ شرع الله فيها، باعتبارها صاحبة المصلحة الحقيقية، ومن هنا نشأ حقُّها في التوْلِية، والمشاركة السياسية عن طريق الشورى السياسية والتشريعية، والقضائية، وفي مراقبة وتوجيه ومُساءَلة من يقوم بأمرها، ويرعى مصالحها.

تكيّفت العلاقة بين الأمة ومن يتولى أمرها، بكونها علاقة نيابة شرعية واقعية:

وعلى هذا، تكيّفت علاقة الأمة بمن يتولى أمرها، بكونها علاقة نيابة شرعية، واقعية، تُنشئ حقوقاً وواجبات على طرفيها.

(١) وقد شبه القرآن الكريم من ينكث العهد بعد إبرامه بالمرأة الحمقاء التي تحكم غزلها أول النهار لتنقضه آخره، كما أسلفنا.

ولا ريب أن هذا أصل عظيم أرساه الإسلام مبدأً سياسيًّا خالداً، وأبقاه مفهوماً كليًّا دون أن يُفْرِغه في نظام محدد، أو قالب معين، بل ترك وسائل تطبيقه إلى الاجتهاد، يتخيَّر منها ما تقتضيه الظروف المتغيرة، بحكم ارتقاء مستوى الفكر السياسي والثقافي والحضاري بوجه عام، وعلى نحو مطَّرد.

وهذا مُؤْذِنٌ بسيادة الأمة في التولية، وحقها في تولي سلطة انتخاب من تراه أصلح للولاية العامة في الدولة بشروطها التي تؤكد الغاية من أصل تشريعها.

سيادة الدولة منوطة بالتشريع نفسه:

أما سيادة الدولة نفسها، فمنوطة بالتشريع نفسه الذي يخضع له الحاكم والمحكوم على السواء، وهذا التشريع أمر واقعي في كتاب مسطور، وليس أمراً خياليًّا مستوحى من فكرة غامضة، كفكرة القانون الطبيعي الذي جاء ظهيراً للفردية المطلقة، أو فُسِّر على نحو يستجيب لمقتضياتها، أو على النحو الذي يُرى في فقه السياسة الوضعية، من فِرية «الحق الإلهي المقدس» أو «العقد الاجتماعي» المزعوم، تبريراً لإرساء معنى «الحرية» في مفهومها الفردي المطلق، حتى آل الأمر بذلك التبرير إلى ربط العدل السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالمشيئة الفردية التي تسيِّرها النوازع والأهواء، مما اضطر فلاسفة الفكر السياسي في أوائل هذا القرن، إلى العدول عن ذلك، وأضحوا يعتبرون الاشتغال في مثل هذه الفلسفة ضرباً من السخف، وهو ما جاء الإسلام على نقيضه، كما بسطناه في هذا الكتاب.

إذن، لم تكن المفاهيم الكبرى في هذا التشريع السياسي الإسلامي، وليدةَ التطور، ولا أثراً للصراع بين الطبقات، أو صدًى لطغيان رأس المال والاستغلال، أو ظلم الملوك في أوروبا، أو التنافس على السلطة بينهم وبين رجال الكنيسة، مما ترك أثره السيئ في مفهوم السلطة العامة، والسيادة، والحريات، الأمر الذي حمل المفكرين وفلاسفة السياسة على البحث لابتداع نظرياتٍ خياليةٍ وهميةٍ للسيادةِ لتبرير الاستبداد والتحكم، أو لتضمين نظرية الحريات الفردية معنى الإطلاق، للحدّ من استبداد ملوك أوروبا في القرن السادس عشر وما يليه، كل هذا لا يعرفه الإسلام، ولم

يكن لتلك الظروف ما يشابهها في واقع المجتمع الإسلامي، ومن هنا كان البحث في نظرية السيادة في الإسلام، أمراً طارئاً غريباً عنه، وتقليداً لفقه سياسي اقتضته ظروف ومشاكل في بيئات خاصة؛ لأنها غير ذات موضوع؛ إذ السيادة في الإسلام لتشريع الله ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] وكذلك «الحريات العامة» منشؤها مصادر التشريع نفسه، وقد حدَّدها بمفاهيم اجتماعية وإنسانية، وطبقت عملاً في الفقه الإسلامي العام، تجمع بين المعنى الفردي والعنصر الاجتماعي على السواء، على ما بيناه في هذا الكتاب.

وبذلك قضى الإسلام على «مشكلة السيادة» التي شغلت أذهان فلاسفة السياسة الوضعية ردحاً طويلاً من الزمن، دون أن تظفر إلا بمبرراتٍ ينهض عليها استبداد ملوك أوروبا، وإرساءُ مبدأ الحق للقوة، وأن العدل هو مصلحة الأقوى، وأن الغاية تبرر الواسطة، وغير ذلك من المبادئ التي ترجع بالبشرية القهقرى إلى شريعة الغاب، مصداقاً لقوله تعالى ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا﴾ [المائدة: ٥٠].

سيادة الأمة تتمثل في سلطتها في التولية عن طريق الشورى السياسية، وفي النقد النزيه، والاجتهاد التشريعي على أصول مقررة، لا في إنشاء تشريع مبتدأ

هذا، وليست الأمة صاحبة السيادة في التشريع، بمعنى إنشاء قواعده ومفاهيمه الكبرى إنشاءً؛ لأن ذلك حق الله، ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] ومن فقد شيئاً لا يسعه أن يُملكه غيره.

غير أن التشريع، بمعنى البناء والتفريع على أصول كلية، اجتهاداً بالرأي، فيما للرأي فيه مجال، أو ما كان تنفيذاً لنصوص صريحة قاطعة، فهذا موكول للمجتهدين أولي التخصُّص من علماء هذه الأمة، بالاستعانة بأولي الخبرة العلمية المكتسبة، على ما قدّمنا، ويوجب أن يضمّهم «مجلس الشورى» مضافاً إليه هيئات أو لجانٌ علميةٌ متخصصةٌ، من سياسيةٍ، واقتصاديةٍ، وقضائيةٍ، وصناعيةٍ، ومهنيةٍ، وما إلى ذلك، لتنوع مصالح الأمة، كلٌّ وما تخصص فيه، توسيداً للأمر إلى أهله؛ لأن هذه «المعارف» مناطات الحكم الشرعي على ما قدّمنا، ولا مانع أن يكون من أعضاء هذه الهيئات

المتخصصة مواطنون من غير المسلمين، استعانة بخبرتهم العلمية المكتسبة، إذا اقتضت الضرورة ذلك، ولأن «حق المواطنة» يكتسب في الإسلام من قبل غير المسلمين بالولاء للدولة، عن طريق العهد؛ لأن حق المواطنة لا يستلزم وحدة العقيدة، ولا وحدة العنصر، كما هو معلوم في هذه الشريعة الحنيفية السمحة «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا».

هذا، ويمكن أن تنبثق هذه الهيئات المتخصصة عن مجلس الشورى نفسه، إذا توافرت فيه، أو عن طريق التعيين، إذا كان المجتمع في غفلة عن ذوي الاختصاص فيه، وذلك، لأن الإسلام لم يحدد طرائق التطبيق لمبادئه، بل تركها للاجتهاد، فكل نظام اجتهادي من شأنه أن يحقق تلك المفاهيم الكبرى، والمقاصد الأساسية في الإسلام، فهو من الشرع وإن لم ينطق به.

وهذا من مقتضيات سياسة التشريع في الإسلام.

قاعدة المسؤولية المتبادلة بين الراعي والرعية:

هذا، والمسؤولية متبادلة، بين الراعي والرعية، فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته؛ أي: عن مصالحها، وكذلك الأمة، مسؤولة أمام الحاكم العادي أيضاً، أفراداً وجماعات، من حيث الطاعة والنصرة؛ لأن من مهام الحاكم ـ كما يقول ابن خلدون ـ «حَمْل الناس على مقتضى النظر الشرعي»، وذلك بإلزامهم بالتكاليف والأعباء التي يفرضها التكافل السياسي والاجتماعي، في السلم والحرب، أيًّا كان نوعها، ليستقيم الأمر في الأمة، ويُصان كيانها، ووجودها، المادي والمعنوي، داخلاً وخارجاً؛ إذ لم يترك الإسلام موضوعات أحكامه وتكاليفه، لخيرة المكلف، ومحض مشيئته، إذا تقاعس عن تنفيذها وأدائها، بل وَكَلَ ذلك إلى سلطان الدولة، تنفيذاً للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهذا هو التشريع كلُّه.

ومرجع ذلك، أنه وإن كان الأصل في الإسلام أن تُنَفَّذَ تكاليفه وشرائعه، بوازع الدين، عن قناعة ورضاً، غير أن هذا الوازع قد يضعف ويَرِقُّ، فضلاً عن أن الناس لا يشعرون إلا بمصالحهم الذاتية الحالة والمباشرة، غالباً، وقليلاً ما يشعرون بمقتضيات

الصالح العام؛ أو يتجاهلونها، ولذا كان تنفيذ ذلك موكولاً إلى سلطان الدولة في مثل هذه الحال، بإفراغ تلك التكاليف في نظم توجب العمل بمقتضاها، وهذا يفسر لنا قول الإمام الغزالي: «لا يستقيم أمر الدين إلا بنظام الدنيا»، وقول الخليفة عثمان بن عفان ﷺ: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

هذا، وقد اشتمل هذا الكتاب فضلاً عن هذه الكلمة، على البحوث الآتية:

أولاً ـ المقدمة: وقد تناولت مبادئ أساسية تقوم عليها سياسة الحكم في التشريع الإسلامي، بحثاً وتحليلاً يفضي إلى تبين فلسفتها التشريعية.

ثم تناولنا سائر بحوثه في بابين رئيسيين:

الباب الأول: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. وقد اقتصرنا على أهمها.

الباب الثاني: أهم قواعد الحكم في الإسلام.

على أن النية منعقدة على تأليف كتاب مستقل في مبادئ الحكم في الإسلام، بإذن الله تعالى، إذا أمدَّ الله في العمر.

ونكتفي بهذا القدر من الشرح والإيضاح الموجز، لأهم خصائص التشريع السياسي الإسلامي، وقواعد الحكم فيه، تبسيطاً، وتيسيراً على القارئ، ليتمكن من تفهم بحوث هذا الكتاب، فيما اشتملت عليه من مقررات فقهية، وعناصر استدلالية أصولية.

والله أسأل أن يتقبل منّا هذا الجهد المخلص المبذول، ابتغاء مرضاته، وأن يجعل أجره وثوابه موصلاً بديمومة الانتفاع به، بحيث لا تقطعه واقعة الموت، إنه نعم المولى ونعم النصير.

دمشق الجديدة ـ ٢٧ من رمضان سنة ١٤٠١هـ

الموافق تموز (يوليو) سنة ١٩٨١م.

الدكتور فتحي الدريني

أستاذ الفقه المقارن والنظريات الفقهية

في كلية الشريعة ـ من جامعة دمشق


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



مُقدِّمة

مفاهيم عامة في السّياسة والحكم في التشريع الإسلامي


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدّمة

مفاهيم عامة في السّياسة والحكم

فلسفة العلاقة التي أقامها الإسلام بين قواعد تشريعه السياسي وبين فطرة التكوين الإنساني:

إن الحقيقة الدينية في الإسلام، تجلَّى جوهرها في التشريع الإلهي، عقيدة إرادية، ومعاني، وقِيَماً، واتجاهاً عمليًّا، ولا تعني هذه الحقيقة الدينية مجرد صلة[1] علوية تركزت معاقدها في طائفة أو طبقة معينة، حتى أورثتهم حق الاستئثار بالحكم الديني في تقرير مصائر الناس؛ إذ ليس أحد في شرعة الإسلام أقرب إلى الله تعالى من أحد، إلا بالعمل الصالح الذي يعتبر ترجمة عملية لمقتضيات العقيدة والتشريع، أما مهمة «الاجتهاد» بالرأي[2] في تدبير الأمر في النص التشريعي، وتفهم الإسلام فهما دقيقاً «نصًا وروحاً» واستنباط ما يغطي حاجات المجتمع من أحكام في وقائعه المتجددة، وتبين مقاصده وقِيَمِه، فذلك حق مشترك بين من توافرت فيهم مؤهلات علمية معينة

(١) «دراسات إسلامية» للفاضل ابن عاشور ص ١٠ ـ ١٤.

(٢) استقراء مشتقات «الرأي» في القرآن الكريم ينبئ عن أنه وارد بمعنى «العلم» كقوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١]، وقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: ٤٨]، وقوله سبحانه: ﴿إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ٣٩] وفي هذا توجيه الصحابة الذين عاصروا نزوله أن يستعملوه بهذا المعنى الذي يقوم على الدقة والنفاذ والتحري الأمين، في تفهم النص بعيداً عن الهوى، ابتغاء الوصول إلى مقاصده، باعتباره طريقاً إلى العدالة.

ترفعهم إلى مقام التخصص العلمي الدقيق، فيضحى ذلك الحق متعينا، على المجتهد أن ينهض به على الوجه الأكمل بكل نزاهة وإخلاص وتجرد، تحرياً لحكم الله في النص باعتباره طريقاً إلى المصلحة والعدل، والشأن في هذا كالشأن في كل فرع علمي؛ لأن الإسلام يؤمن بالتخصص العلمي الدقيق، لقوله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وإذا كان الإسلام قد جعل الغاية القصوى من الحياة والموت، أو من الوجود الإنساني كله على وجه هذه الأرض في أحقابه المتطاولة هي «العمل الصالح» المثمر البنَّاء، فذلك لأنه «الأصل» في عمارة الدنيا، وإقامة الحق والعدل فيها، يرشدك إلى هذا قوله تعالى: ﴿تَبَـٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ١ - ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

ولا ريب أن عمارة الدنيا بالعمل الصالح، وإقامتها على أساس من الحق والعدل، هو الحضارة الإنسانية بعينها، روحاً ومادة، لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[1] [هود: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقوله سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥] بل الإسلام هو الذي يحمل ميزان العدل بين البشر، حتى الأعداء ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[2] [المائدة: ٨].

(١) أي: طلب إليكم إعمارها.

(٢) أي: ولا يحملنكم بغضكم لقوم على ألا تعدلوا بينهم، بل اعدلوا، لأن العدل أقرب للتقوى، فالعدل في الإسلام مطلق، وحق مشترك بين البشر، ومهمتكم توزيع العدل بين الناس، فلا يتأثر بعاطفة، من مودة، أو قرابة، أو كراهية، أو موافقة في بلد، أو جاه، أو غنى، أو فقر، أو منصب، بل الكل أمام شرعة الإسلام سواء.

آ ـ الإسلام بث في روع الإنسان أنه ذو رسالة قد حملها، وعليه أداؤها، لتفسير حقيقة استخلافه في الأرض، معنىً ومقصداً:

هذا، وقد بث الإسلام في روع الإنسان، أنه ذو رسالة على وجه هذه الأرض، بالنظر لمكانته بين موجودات هذا الكون، وما في فضائه اللانهائي، والإنسان يظلم نفسه إذ يجهل قدره، وقد أطلق القرآن الكريم على تلك الرسالة «أمانة» التكليف، إيحاءً منه بوجوب أدائها بدقة وإخلاص وإدراك دون تهاون أو تغافل، وعلى أساس هذه الرسالة تفسر عقيدة الاستخلاف الإنساني في الأرض، كحقيقة واقعة؛ إذ ليس وجود الإنسان على هذه الأرض أمراً وهميًّا.

يؤكد هذا، أن الإنسان لم يعجز عن النهوض بتعمير الكون واكتشاف آفاقه، بوجه أو بآخر، بفضل ما أوتي من مواهب عليا جعلته جديراً بتلك الرسالة التي حملها، وقد أبت السموات والأرض حملها، وأشفقن منها؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] إذ تعوزها تلك الملكات العليا، أو قل: (فطرة التكوين في أحسن تقويم).

ب ـ مهمة تعمير الكون وتحقيق المصلحة الإنسانية العليا للمجتمع البشري، قد أعدَّ لها الإنسان إعداداً فطريًا خاصًا، ظاهراً وباطناً، تمكيناً له من النهوض بها، ولا سيما ما أوتي من المواهب والملكات العليا:

تلك الملكات العليا التي أودعها الله فطرة التكوين الإنساني من العقل والوجدان والإرادة التي جاءت تعاليم الإسلام لتوجيه الإنسان إلى حسن استخدامها، لتهيمن على ما دونها من الشهوات والغرائز، هي التي يقتدر بها الإنسان على النهوض بمهمة تعمير الكون، وتحقيق المصلحة الإنسانية العليا، لقوله تعالى: ﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١] وقوله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ولا مراء أنه لا يمكن أن يتم ذلك عن طريق تحكيم الهوى والشهوة، لقوله

سبحانه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [المؤمنون: ٧١] أو تغليب منازع الغريزة بحيث تطغى على حكمة العقل ويقظة الضمير، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١] وقال عز وجل: ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ [البقرة: ٢٦٩] وقال سبحانه: ﴿بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ۝١٤ وَلَوۡ أَلۡقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾ [القيامة: ١٤ ـ ١٥].

حياة الإنسان إذن لا تعدو كونها صراعاً عاتياً مستمرًّا بين الحكمة والهوى، ولا ريب أن غلبة منازع الشهوة تسوق الناس إلى المنافع المادية البحتة، أفراداً وجماعات ودولاً، بحيث تجعلها محوراً لنشاطها الحيوي، أنانية واستئثاراً، أو قل: مداراً للصراع الدموي والحروب المدمرة، ولقد انعكست هذه الحال على الفكر السياسي الأوروبي، فكان أن نادى بمذهب المنفعة أساطين هذا الفكر في القرن الثامن عشر والتاسع عشر من أمثال بتنام وستيورات ميل، وغيرهما من الراديكاليين المتطرفين، مؤثرين مبدأ المنفعة المادية والقوة على مبدأ الخير الإنساني العام، والحق، والعدل.

على أن الإسلام إذ يوجب بتعاليمه على الإنسان تغليب مواهبه العليا من العقل والوجدان والإرادة على ما دونها من الغرائز والشهوات، لا يقصد بذلك استئصال هذه الأخيرة، لما في ذلك من مضادة لطبائع الأشياء، والإسلام لم يجئ ضدًّا عليها؛ لأنه أمر محال، ولا تكليف إلا بمقدور.

وأيضاً اجتثاث أصول الغرائز تبديل للفطرة التي فطر الله الناس عليها، فلا يعقل أن يوجب الإسلام ذلك، للتناقض، فضلاً عن الاستحالة؛ إذ لا تبديل لخلق الله بالنص، فالغرائز إذن قوى لم تخلق عبثاً، وإنما قصد الشارع بتغليب العقل على منازع الهوى، توجيهها الوجهة التي تحقق للفرد وللمجتمع البشري الوجود المعنوي على أرفع مستوى إنساني، وهذا مقصد جَللٌ ليس من اليسير تحقيقه، وعلى ضوئه تتحدد مفاهيم المصالح، ويتم تنسيقها عند تعارضها، بتقديم ما هو أقوى أثراً وأعمّ نفعاً في ضوء ذلك المقصد. ولو سلمنا جدلاً إمكانية انتزاعها من أصولها، لما اتفق ذلك مع غاية التكليف؛ إذ يصبح المرء حينئذ عاجزاً عن النهوض بما كلف به، لما يعتبر ذلك

نقصاً في مقومات فطرة تكوينه، والفرض أنه إعداداً خاصًا كاملاً جعله أهلاً لحمل أمانة التكليف في الوقت الذي عجزت السموات والأرض عن حملها، لتجردها عن مواهب الإنسان وقواه، ومقومات فطرته.

فمدار الأمر إذن ـ فيما يتعلق بمقومات الفطرة الإنسانية ـ على سداد التوجيه، قوى وملكات ومواهب، وغرائز، وإن أي تشريع يتجاهل وجودها، مكتوب له الفشل حتماً، ولا نحسب وأن غير «الدين» من العلم أو العقل المجرد، يصلح قيّماً على سداد هذا التوجيه!

ج ـ الإسلام يؤصل الفرق بين المادية الظاهرة للفعل، وجوهريته التي هي صدى للملكات الباطنة:

من سداد التوجيه، أن التشريع الإسلامي يربط مشروعية الفعل بالملكات الباطنة، دون المادية الظاهرة وحدها، فالله تعالى إذ ينهى عن الفعل، أو يأمر به، إنما يقصد إلى تصريف الأفعال وتوجيهها على نحو يحقّق أغراض الشارع جُهدَ المستطاع، خلافاً لما استقرت عليه معظم التشريعات الوضعية من ربط الشرعية بالمادية الظاهرة غالباً، ثم أخذت في الآونة الأخيرة تتجه إلى الباعث أو السبب القصدي.

يجلي هذا المعنى، قول الرسول ﷺ: «**من كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله**[١]، **ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها**[٢]، **أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه**»[٣] وفي رواية أخرى: «**الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل حميةً،**

---

(١) لأنه مشروع ظاهراً وباطناً، لاتفاق قصد المكلف مع قصد الله في التشريع، والقصود والنوايا هي التي توجه الأفعال الوجهة التي تتفق وأغراض الشارع، فكانت العلاقة بالملكات النفسية واضحة.

(٢) يسوي الرسول ﷺ بين أغراض مادية ومعنوية شخصية مباشرة وعاجلة. قد يقصدها المكلف إيثاراً لها على غرض الشارع من تحقيق أهداف السياسة العليا للدولة وإعلاء كلمة الله تعالى وتشريعه في الأرض.

(٣) أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر بن الخطاب.

والرجل يقاتل للذِّكر[١]، والرجل يقاتل ليُرى مكانهُ، فمن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[٢].

هذا هو الفرق بين الشرعية الظاهرة للفعل، وبين الأخلاقية الباطنة، فالأخلاق والمثل العليا هي روح السياسة في الإسلام ـ كما ترى ـ لأنها مناط المشروعية.

وعلى هذا، لا تجد تبايناً ـ في التشريع السياسي الإسلامي ـ بين غاية الحاكم، وغاية المحكوم.

د ـ وحدة الغاية من شأنها أن تستقطب النشاط الحيوي بوجه عام، والسياسي بوجه خاص، للحاكم والمحكوم على السواء:

هذا، ووحدة الغاية من شأنها أن تستقطب النشاط السياسي للحاكم والمحكوم على السواء، من أجل ذلك، لا تجد في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بحثاً عن غاية الحاكم، وغاية المحكوم كلًّا منهما على استقلال، كما هو الشأن عند فقهاء السياسة القدامى من غير المسلمين.

فالفقه السياسي الميكيافيلي مثلاً، يدعو إلى الاهتمام بالمظاهر، وإخفاء الخداع والغش والخيانة وعدم الاستقامة، ويرى أيضاً استبعاد الفضائل التي يقدسها الدين والفلاسفة والناس العاديون، كما يرى أن «الفضيلة» تتمثل في أمور ثلاثة ينبغي أن تكون غايات لكل فرد، ولا سيما للحاكم الأعلى في الدولة وهي:

العظمة ـ الشهرة ـ القوة.

وكذلك العدل ـ في سياسة ميكيافيلي ـ ليس هو ما يأتي به الدين ولا ما يقرره القانون الطبيعي أو العقل الإنساني العام، بل العدل ـ في نظره ـ ليس شيئاً سوى مصلحة الأقوى.

---

(١) أي: للصيت والشهرة، قارن هذا بما تذهب إليه سياسة ميكيافيلي مثلاً حيث جعل **الشهرة والعظمة والقوة**، مقصداً أساسيًّا للأمير، إيثاراً لمجده الشخصي، راجع: «أساطين الفكر السياسي» للدكتور شحاته، ص١٨١ وما يليها.

(٢) أخرجه البخاري: ٣١٢٦، ومسلم: ٤٩١٩، وأحمد: ١٩٥٩٦، من حديث أبي موسى الأشعري.

ولقد انحدرت هذه الأفكار السياسية إلى ميكيافيلي من الفيلسوف **السوفسطائي (ترازيماخوس)** إذ الأفكار بينهما جد متشابهة[1].

هذا وقد كان لميكيافيلي تأثير بالغ في فلاسفة السياسة في أوربا في القرن السادس عشر والسابع عشر، ولا سيما الفيلسوف الإنكليزي (هوبز)[2]؛ إذ يلتقي مع ميكيافيلي في أصل فكرته عن الطبيعة البشرية، وهي كونها ـ في الأصل ـ شريرة، وفَرَّع على هذا الأصل: «أن الحاكم إذا عامل رعيته بإخلاص كان أحمق، فكل ما هو مطلوب منه، ليحقق لنفسه: العظمة، والشهرة، والقوة، بل المطلوب من كل إنسان، أن يكون من اللباقة بحيث يجعله يخدع الآخرين، ويغشهم، دون أن يشعروا»[3].

هذا، والفضيلة عنده ليست إلا مجموعة صفات من الخبث والخديعة، والمكر، بحيث إذا توافرت في الشخص استطاع أن يحقق تلك الأغراض الثلاثة.

ويلتقي (هوبز) مع ميكيافيلي في إقرار مبدأ الحكم المطلق، وإنكار القانون الطبيعي، والشرائع السماوية، وأن العدل هو مصلحة الأقوى، أو هو ما يأمر به الحاكم المطلق بعينه، أو ما يطلق عليه (هوبز) العملاق[4] إذ يقول: «إن الحق والعدل هو ما يأمر به العملاق، وأن ليس ثمة قانون ثابت»[5]. وهذا تأصيل لمبدأ الاستبداد، كما ترى.

---

(١) المرجع السابق، الدكتور حسن شحاته.

(٢) «أساطين الفكر السياسي» ص١٩٨.

(٣) المرجع السابق، هذا، وكتاب «الأمير» الذي تضمن مبادئ السياسة الميكافيلية يعتبر في نظر فلاسفة السياسة بمثابة «الإنجيل» المقدس.

(٤) مما يؤكد قيام هذه الفلسفة السياسية على مبدأ الاستبداد المطلق، ما توحيه كلمة «العملاق» من معنى القزمية بالنسبة للمحكومين؛ إذ لا يتصور كون الحاكم عملاقاً إلا أن يكون المحكومون أقزاماً، وفي هذا من الزراية بهم ما لا يخفى.

(٥) قال تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٨] وقال عز وجل: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] وقد نعى سبحانه على الحاكم والولاة المفسدين في الأرض، بقوله: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وجعل الجزاء من جنس العمل، بقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

وأيضاً، ليس من حق الأفراد ـ من وجهة نظر هوبز ـ أن يحتجوا على الحاكم بالقانون الطبيعي، أو بأن القانون الذي أصدره ظالم؛ لأن القانون هو القانون الذي أصدره **العملاق**، وليس شيئاً آخر، فضلاً عن أنه ينكر فكرة الشعب، أو الصالح العام، فهو فردي متطرف، ولعل هذا العملاق هو ما أطلق عليه القرآن الكريم «الطاغوت».

وأنت خبير أن هذه مفاهيم وأفكار، ما جاء الإسلام إلا ليحاربها في صلابة لا تعرف التردد، عبر عنها النبي ﷺ بقوله: «**والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري، على أن أترك هذا الأمر، ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه**»[1].

ولا أراني في حاجة إلى أن أتناول كل فكرة على حدة لنقضها بأدلة صريحة قاطعة من الكتاب العزيز، والسنة المطهرة، فبطلانها من الوضوح بحيث لا يفتقر إلى ذلك، بل لا يستأهله.

هذا، وإذا كانت هذه الأفكار تعبر عن شيء، فإنما تعرب عن الجاهلية الحمقاء، والبدائية الأولى، أو عن شريعة الغاب، وليست خليقة ـ في نظرنا ـ بأن تسمى أفكاراً أو سياسة، ويمكن القول بأن هذه الأفكار هي والفلسفة السياسية في الإسلام على طرفي نقيض، وللأسف قد كان لهذه الأفكار تأثير واضح في الفلسفة السياسية في الفكر العالمي، بل وفي التدبير السياسي العملي في كثير من دول العالم حتى يومنا هذا.

ونحن نرى أن الفقه السياسي الإسلامي، ينبغي أن يكون بحثه منصبًّا ـ بادئ ذي بدء ـ على استخلاص المعاني والقيم التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، واستجلائها لأمرين:

الأول ـ لكونها أساس الالتزام السياسي.

---

(١) أورده ابن هشام في «السيرة» من طريق ابن إسحاق ص١٤٧. [ط: الرسالة ناشرون].

الثاني ـ لإمكان تحديد ما ينبغي أن تكون عليه غايات الإنسان الفرد والمجتمع السياسي الممثَّل في الدولة، بل وغايات الحياة الإنسانية بعامّة على وجه هذه الأرض.

هـ ـ وحدة الغاية في التشريع السياسي الإسلامي تنهض بها قيم عليا موضوعية، تكمن وراء صيَغِهِ ونصوصه، تعتمد عوامل ثلاثة لتحقيقها عملاً: وازع الدين، ومنطقية العقل، وخلقية الإرادة، وهي مناشئ الالتزام السياسي:

يوضح هذا بل ويؤكده، أنك لا تجد في التشريع الإسلامي السياسي والاجتماعي والاقتصادي قاعدة عامة، أو حكماً عمليًّا تفصيليًّا، وإلا ويكمن وراءه «قيمة موضوعية» تؤصل منطقيته، وتوجب على الضمير الالتزام به، وتحفز الإرادة إلى إحداثه واقعاً، على أساس من الاقتناع الذاتي بجدواه، فضلاً عنه وجوب امتثاله بوازع الدين.

فالمنطقية تفرضه على العقل.

وقيمته الخلقية توجبه على الضمير وتوجه الإرادة إلى التنفيذ.

والعقيدة تحفز إلى الامتثال.

فاجتمعت ـ أثرا للقيمة الموضوعية المستكنَّة وراء صيغ أو نصوص التشريع السياسي الإسلامي ـ عوامل ثلاثة لتحقيقها غاية وهدفاً: وازع الدين، ومنطقية العقل، وخلقية الإرادة.

وهذه هي مناشئ الالتزام السياسي في الإسلام، وهي في الوقت نفسه ضمانات كافية للامتثال والتنفيذ، لو استقام الأمر في هذه العوامل، حتى لا ينفصل المعنى الديني والخلقي عن المعنى السياسي نظراً، ولا عن التدبير السياسي.

ولا مراء أن العقيدة الحقة الراسخة، ذات أثر بالغ يربو على أثر العلم والمنطق في تصرفات الإنسان، ذلك لأن العقيدة من شأنها أن تخلق حالة تأثيرية تملك على صاحبها أقطار نفسه، فتتجه به الوجهة التي يرسمها التشريع بإخلاص وتجرد، بحيث تسد كل وليجة للإفلات من أحكامه، أو التحايل عليه، على النحو الذي يُرى في التشريعات الوضعية.

ومن هنا ترى «العقيدة» لا تحفل إلا بروح الفعل وباطنه، لا بصورته المادية الظاهرة، كما أسلفنا: «إنما الأعمال بالنيات»؛ ذلك لأن روح الفعل تتعلق بغايته والباعث عليه، وهذا عامل حاسم في توحيد الغايات، والبواعث، بين الحاكم والمحكوم، وأساس ذلك كله العقيدة الحقة.

و ـ التشريع السياسي الإسلامي غائي مثالي وواقعي يفترض الانحراف عن الغاية، فيقوّم الواقع إلى ما ينبغي أن يكون:

هذه مثالية الإسلام، في سموِّ الغاية، وخلقية الإرادة، واستقامة المسلك، وشرف الباعث، غير أن الإسلام مع ذلك واقعي، يفترض الانحراف عن الغاية، ولذا وجب الإصلاح.

والإصلاح أساساً يكون بالتوجه، والتوعية، والتبصير، ثم يرتقي في وسائله إلى أن يبلغ القوة المادية، ومن هنا تدرك المغزى الذي حمل ابن خلدون على أن يحصر معنى الدولة في «القوة» بعنصريها المعنوي والمادي، كما أسلفنا.

ز ـ الإسلام يرفض مبدأ سياسة الأمر الواقع في العلاقات الدولية رفضاً باتّاً فلا يعرف السلبية في مواقفه تجاه وقائع السياسة الدولية:

هذا ولا يظننَّ أحد أن «واقعية» الإسلام، إنما تعني الرضا بالواقع، وإلا لم يكن للمهمة الكبرى التي أولاها جلَّ عنايته ـ **وهي مهمة إصلاح الحياة على وجه هذه الأرض** ـ من معنى، فالواقعية تعني في نظره معالجة الأمر الواقع، لتزول مظاهر المخالفة لما تقتضيه مبادئُه وقيمه، وبيان ذلك: أن التشريع السياسي الإسلامي، بما هو تشريع غائي، يقيم للمثل الأخلاقية العليا المقام الأول في تشريعه، لا ينفعل بما يفرزه المجتمع الدولي، أو ينطبع به، ثم يقره، بل بالعكس يمحِّصه ويدرسه، ويقَوِّمه في موازينه، ثم يصدر عليه حكمه، ليؤثر فيه، فليس موقف الإسلام سلبيًّا من أحداث عصره، بل هو إيجابي مؤثر وموجه، وهذه هي **مهمة الإصلاح**، والله تعالى لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، ومن هنا يرفض الإسلام «**سياسة الأمر الواقع**» في

العلاقات الدولية رفضاً باتًّا، حتى إذا هاجم العدو ديار الإسلام مثلاً، وانتهك مقدساته، واستولى عنوة على بعض أراضيه، واستلبها ظلماً وعدواناً، رأيته يرفض السَّلم، ويوجب الجهاد فرضاً «عينيًّا» حتى يندفع العدوان، وهو إذا أوقف الجهاد فترة، فذلك استعداداً وتأهباً، لاستئنافه من جديد، والأمة كلها آثمة إذا تهاونت ورضخت للواقع الظالم، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩] ممَّا يؤكد المسؤولية العامة تكافلاً ملزماً، فالدولة الإسلامية دولة جهاد وكفاح مستمر أبداً، لترسيخ مبدأ الحق والعدل واقعاً، في العالم كلِّه.

وتأسيساً على هذا، فإن السلم مشروط عقدها بما لا يمسُّ القانون الأساسي للمسلمين ودستورهم الخالد، حتى إذا كان في عقدها مَسَاسٌ بشخصيتهم الدولية، أو بِعزَّتهم وسيادتهم التي استخلفهم الله فيها، وجب رفضها، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥].

وتعليل ذلك بَيِّن؛ لأن في إقرار مبدأ سياسة الأمر الواقع بإطلاق تقويضاً لدعائم السلم نفسها؛ إذ قد يكون هذا الواقع أثراً للعدوان الظالم، ومعنى هذا أنّا نلجأ إلى تحكيم القوة في العلاقات الدولية، فما تُقِرُّهُ القوة كان عدلاً وحقًّا، ويجب أن يُصار إليه، وهو عين السياسة «الميكيافيلية» التي لم تَرَ العدل إلا مصلحة الأقوى، وفي هذا رجوع بالسياسة العالمية القهقرى إلى شريعة الغاب، وهو الوضع الذي ما جاء الإسلام إلا لينقضه من القواعد.

هذا، والإسلام لا يُقِرُّ مبدأ في شرعه يعود على الغاية التي أنزل من أجلها بالنقض، أو يعود على مبدأ السلم نفسه بالإبطال، لانهيار المنطق التشريعي، والمعنى الخلقي في مثل هذا الإقرار، وهذا خُلفٌ وتناقضٌ لا يُتَصوّر وقوعه في شرع الله ورسوله، وإنما يقبل الإسلام طلب السلم، إذا لجأ إليها العدو، رغبة منه في إنهاء الحرب وعدم الاستمرار فيها، لضعفه، قال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] وبذلك تكون الحرب قد استنفدت أغراضها؛ إذ لا يلجأ الإسلام إلى الحرب إلا للضرورة التي تقتضيها لا لذاتها.

ح ـ التكافل السياسي في الإسلام أصل عتيد ملزم:

والتكافل السياسي في الإسلام، بين جهاز الحكم، والرعية، وكذلك بين أجهزة الحكم في دوله، قد أرساه الدستور الذي أملاه الرسول ﷺ فيما سمي بالصحيفة، سواء في التدبير السياسي داخلاً أم في العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، إذ نصت هذه «الصحيفة»(١) التي تعتبر أول دستور للدولة الإسلامية في المدينة، أو يمكن اعتبارها ميثاقاً دوليًا، لما اشتملت عليه من قيم ومفاهيم إنسانية عامة يرفعها إلى مستوى الميثاق العالمي، لا لتحديد الحقوق والواجبات بين الحاكم وأفراد الأمة فحسب، بل بين الدول بعضها قبل بعض، أقول: قد نصت الصحيفة على أن «**سِلْمَ المؤمنين واحدة**» وهذا النص يفيد أمرين:

الأول ـ أنه لا يجوز لرئيس دولة إسلامية أن ينفرد بعقد السلم مع العدو.

الثاني ـ أن حرب المسلمين واحدة، لا يجوز أن يتقاعد عنها دولة إسلامية إذا تحقق مناط فريضة الجهاد شرعاً، وحسبما يراه أولو الخبرة والاختصاص بشؤون الحرب في تقدير موازينها؛ لأن هذا ضرب من الخذلان المحرم شرعاً.

ومن هذا يتبيَّن لك بجلاء، أن الإسلام ليس سلبيًا، بل تبدو واقعيته في معالجة الواقع بعد درسه وتمحيصه وتحليله، لا الرضوخ له والانطباع به، فللإسلام في كل أمر واقع موقف وحكم، بعد تقويمه(٢) في معاييره، ليؤثر فيه، ويتجه به إلى ما يقتضيه الحق والعدل.

هذا المنهج في دراسة التشريع الإسلامي يتفق وطبيعة التشريع نفسه، خلافاً لنظرية بعض أعلام الفقه الأجنبي كالفقيه «ديجي» مثلاً؛ إذ يعتبر أن الظواهر الاجتماعية ينبغي رصْدُها وتنظيمها تقريراً لها، ثم يجري التقنين على أساسها، وإنما التشريع علم تقويمي.

---

(١) «سيرة ابن هشام» ص٢٨٢ [ط. الرسالة ناشرون] وما يليها ، فضلاً عن تقرير التشريع السياسي العام لهذا التكافل، فيما تتابع نزوله على الرسول ﷺ فيما بعد، وحياً.

(٢) كلمة «تقويم» تعني أمرين: الأول: تقوم الاعوجاج، والثاني: تبين قيمته، ومن الخطأ التعبير عن هذا المعنى الأخير بكلمة «تقييم».

هذا، وقد جانب منهج العميد «ديجي» التوفيق، لمخالفته لطبيعة التشريع نفسه، كما أشرنا، من حيث إن التشريع علم غائي، ولذا كانت مهمته التقويم لا التقرير، لتعلقه بالإرادة والبواعث، فينبغي أن يتخذ له من المناهج ما يتفق وطبيعته.

وعلى هذا، فليست مهمته رصد ما هو كائن بإطلاق، ثم تقريره، بل تقويم ما يخالف مبادئه وقيمه من الحق والعدل والمصلحة الحيوية المعتبرة، والتوجيه إلى ما ينبغي أن يكون، فكان من الخطأ عدم اعتبار القيم العليا أساساً في التشريع وغاية له، ومن هنا نشأ مبدأ «التكافل الاجتماعي والسياسي» الملزم في التشريع الإسلامي، بين الحاكم والمحكوم، لما بينهما من «وحدة الغاية» التي هي سبب الالتزام السياسي على ما قدمنا، ذلك الالتزام الذي تترتب عليه المسؤولية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم.

أما مسؤولية الحاكم، فلأنه راع، وكل راع مسؤول عن رعيته، وأما المواطنون، فلأن مسؤولية الحاكم عنهم لا تلغي مسؤولياتهم هم، حتى ولو كان حاكمهم نبيًّا مصطفًى لقوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦].

وتفسير مسؤولية الحاكم تجاههم، أنهم هم أصحاب المصلحة الحقيقية، وهو وكيل عنهم، ومن حق الأصيل أن يسأل النائب عنه فيما يتصرف في خالص حقه **«وكيفما تكونوا يولّ عليكم»**.

وأما التكافل السياسي الملزم، فلوحدة الغاية والمصلحة، والصالح العام هو أساس الالتزام السياسي في حق الحاكم والمحكوم على السواء، وهو منشأ المسؤولية المتبادلة.

هذا، وقد أرسى الفقهاء قاعدة فقهية محكمة في هذا الصدد مؤدَّاها أن: «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» والمصلحة هي غاية الحكم، وأساس «المشروعية» للولاية العامة، ولكنها المصلحة المرسومة شرعاً التي تتسم بالجديّة والمعقولية والمشروعية بحيث لا تناقض مقصداً أساسيًّا، ولا نصًّا قاطعاً آمراً.

فالإسلام إذن لا يرضى من الفعل بماديته الظاهرة، بل تراه يُحكم العلاقة بين تشريعه السياسي وبين الملكات المستقرة في الفطرة، توحيداً للغاية، وتحقيقاً للمقاصد

العليا والقيم الإنسانية الخالدة، وتلك من أهم وظائف الدين في الحياة، ولا نعتقد أن غيره يمكن أن يقوم مقامه فيها من العلم أو القوة المادية، على الوجه الأكمل.

من أجل هذا، نرى الغزالي، إمام فقهاء السياسة في الإسلام يقول: «الدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[(١)].

ط ـ استثمار الإسلام الغرائز الفطرية، بتوجيهها إلى غاياته بأمرين: بالتشريع الملزم، وبالملكات الإنسانية العليا: من العقل والوجدان والإرادة، والفلسفة التي يقوم عليها هذا التوجيه:

وبيان ذلك، أن الغضب مثلاً غريزة مركوزة في الفطرة، وهو أمر منهيٌّ عنه شرعاً، لكن النهي لا يعني استئصاله كغريزة، بل توجيهها لأغراض عليا، وقيم سامية، حتى إذا تم تصريفها فيها، أفضَتْ إلى مصالح حيوية حقيقية معتبرة للفرد والأمة على السواء، فالحكمة المُتَوخّاة إذن هي روح الفعل، والغاية المقصودة منه، لا مجرد صورته المادية.

وتفسير ذلك، أن الغضب منهيٌّ عنه شرعاً إذا كان للشيطان، أو للباطل، أو لأغراض غير إنسانية، أما الغضب انتصاراً للحق، وقهراً للباطل، وذوداً عن الحمى والحرمات والمقدسات والأوطان، فهو مفروض، بل ويَحتمل أشد الأوزار من لم تأخذه سَوْرَةُ الغضب لذلك، ولذا كان تصريف الغضب إلى هذه الوجهة من شمائله ﷺ.

وكذلك «الشهوات» مذمومة شرعاً، قصداً إلى تصريفها فيما أبيح أو وجب شرعاً، وعلى الوجه الذي رسم، لا فيما حَرَّم الله؛ إذ لا يتعلق بما حرم الله ـ على التحقيق ـ مصلحة حقيقية للإنسان، ولا للمجتمع الإنساني، قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٦. هذا على النقيض من السياسة التي انحدرت أفكارها ومبادئها وغاياتها، من سياسة ميكيافيلي، حيث فصلت الدين والأخلاق عن السياسة، فكانت العلمانية المجردة أساساً للدولة، كما سنرى.

وما قلناه في الغضب والشهوات نقوله في «العصبية»، فقد حاربها الإسلام دون هوادة، بقوله تعالى: ﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ﴾ [الممتحنة] وبقوله ﷺ: «**ليس منا من دعا إلى عصبية**»(١) والعنصرية ليست إلا ضرباً من العصبية، وهي أصل الشرور في العالم، كما نعلم.

غير أن الإسلام إنما حارب «العصبية» إذا كانت للباطل على النحو الذي كانت عليه أحوال الجاهلية(٢)، فأما العصبية للحق، والردع عن الظلم، فهو مطلب عزيز، وهذا هو المعنى الذي قصده ابن خلدون حين جعل الدولة هي القوة والعصبية، ولو بطلت «العصبية» بهذا المعنى، لبطلت الشرائع جملة(٣)، على حدِّ تعبيره.

وهكذا ترى أن قواعد السياسة في التشريع الإسلامي، تتعلق بالمواهب الفطرية، والغرائز معاً، توجيهاً وتقويماً على أساس من المثل العليا، والفضائل الخلقية، ولا نحسب أن العلم أو القوة المادية تقوم مقام الدين في هذا المجال.

والفلسفة التي يقوم عليها هذا التوجيه، أن حسن استخدام الإنسان لمواهبه، ومَلَكاتِه العليا، وتحكيمها في غرائزه الدنيا، ليتم تصريفها في الوجهة التي اتجهت إليها أغراض التشريع، وقيمه الخالدة، من الحق والعدل، والفضيلة، والكرامة الإنسانية، ونُبْل المقصد، وشرف الغاية، والمصلحة الجِدِّية المعقولة، كل ذلك أمر مقدور للمكلَّف وفي مُسْتَطاعِه، ولا يُعجز فطرة التكوين، وإنما هو استثمار لها على أفضل وجه وأكمله، دون أن يعتقل هذا التوجيه في الإنسان حرية الإرادة والاختيار.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩ ـ ١٠] أليس هذا صريحاً أن الإنسان في مستطاعه ـ بما أوتي من مواهب ومَلَكاتٍ وإرادة حُرّة ـ تزكية نفسه، أو تدْسية روحه؟؟.

---

(١) أخرجه: أبو داود: ٥١٢١، من حديث جبير بن مطعم.

(٢) من ذلك قولهم: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» دون تمييز بين الانتصار للحق والعدل أو الانتصار للباطل والظلم، وهذا إبطال للشرائع السماوية، ولأصول الحق والعدل فيها؛ لكن الرسول ﷺ قد غيَّر من معنى هذا الشعار بالتمييز بين الحالين، فجعل نصر الظالم، وجوب ردعه عن الظلم، وأبقى وجوب الانتصار للمظلوم.

(٣) راجع «المقدمة» لابن خلدون ص١٤٢ وما يليها.

فالإسلام إذن لم يستأصل أصل الغرائز، ولم يكبت الشهوات، ولم يصادر حرية الإنسان، وإنما قصد التوجيه إلى الفضائل، وترك تنفيذ ذلك إلى الإرادة الإنسانية الحرة، ليتم ابتلاؤه، ويكون الجزاءُ وفاقاً وعدلاً.

ولا جَرَمَ أن تدسية الروح انحراف عن هدى الله في شرعه، ومهلكة للإنسان في كينونته، وأصل كرامته، ما دام في إمكانه تزكية نفسه.

ي ـ التشريع السياسي الإسلامي يؤصّل مبدأ الكرامة الإنسانية لمن أسلم ومن لم يسلم، وهذا المبدأ أصل الحقوق والحريات، ثم لا يني يشرع من الأحكام العملية التفصيلية ما يجعل تحقيق مفهوم هذا المبدأ أمراً واقعاً.

قلنا: إن الإسلام أولى عنايته الكبرى في سياسته التشريعية أمرين أساسيين هما: «الصلاح والإصلاح»، تحقيقاً للوجود المعنوي للفرد وللمجتمع على أرفع مستوى إنساني؛ لأن مجرد الوجود المادي يشترك فيه الإنسان مع غيره من سائر موجودات هذا الكون.

أما الصلاح، ففي ذات الإنسان الفرد، تحقيقاً لكماله الذاتي باعتباره إنساناً، من حيث الظاهر والباطن، جسداً وعقلاً ووجداناً وشعوراً وإرادة ومسلكاً؛ لأنه هو أداة **الإصلاح**، وعلى أساس نشاطه، يتم تكوين المجتمعات، والدول، وهو الذي يشكل الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهذا ما تولته العقيدة والتعاليم الخلقية، والإسلام غني جدًّا بها، لاستناده أساساً إلى عقيدة دينية.

وأما من حيث كونه كائناً اجتماعيًّا، فقد تَولّى هذا التشريع تنظيم حقوقه وحرياته، كما تَولّى تنظيم حقوق المجتمع والدولة أيضاً، ومن هنا حرم النقيض من البغي والفساد والظلم والضرر أيًّا كان منشؤه، ولا تتسع هذه المقدمة لتفصيل وجوه الإصلاح، وإنما قصدنا الإشارة إلى وجه الربط بين التشريع السياسي وبين فطرة التكوين الإنساني؛ إذ لا يمكن فهم أصول هذا التشريع، وقواعده وخصائصه إلا على أساس من التفقه العميق لطبيعة مقومات الفطرة الإنسانية. هذا وقد ذكرنا أن القرآن الكريم يؤصل مبدأ الكرامة الإنسانية للبشر قاطبة، وبإطلاق، لمن أسلم ومن لم يسلم،

بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وهذا المبدأ هو أصل الحقوق والحريات للإنسان والفرد؛ لأنها مظهر شخصيته المعنوية وامتدادها في المجتمع السياسي، ثم لم يجتزئ القرآن الكريم بتأصيل هذا المبدأ مفهوماً كليًّا نظريًّا، بل تراه يثير في الإنسان شعوره بكرامته، ويشرع من الأحكام العملية التفصيلية التي تتعلق بكافة شؤون الحياة ما يجعل تحقيق هذا المبدأ النظري أو المفهوم الكلي أمراً واقعاً، ومن هنا تبدو مثالية الإسلام وواقعيته معاً، فالكرامة والعزة مفهومان كليّان أو أصلان ثابتان في هذا التشريع قطعاً، للأمة أفراداً وجماعات، إذ «الأمّة» لا تُطْلَق إلا على المجتمع السياسي المنظَّم، وأما الأفراد فهم العناصر الحقيقية العاقلة أو المفكرة الحرة المسؤولة التي تتكون منها ظاهرة هذا المجتمع السياسي.

أما الكرامة فقد أشرنا إلى الأصل الذي نهض بها، وأما العزة، فلقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]. وكلٌّ من الكرامة والعزة مفهوم كلِّي نظري مجرَّد، ولكن القرآن الكريم قد شرع من الأحكام التفصيلية العملية ما ينزل بذلك المفهوم الكلي من أُفقِهِ التجْريدي المحض إلى الواقع العملي المدرك المحسوس، كقوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ٤١] ويحذِّر من التواني أو التقاعس عن النهوض بواجب الجهاد الذي يعتبر أعظم وسيلة للمحافظة على سيادة الدولة وعزتها خارجاً بقوله سبحانه: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٩]. وقوله سبحانه: ﴿هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ﴾ [التوبة: ٥٢]. وقوله تعالى: ﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: ١٩١] فالدفاع عن الأوطان، وتخليصها من الأعداء، من أعظم فرائض الدين؛ لأنه مستقر العزة، والكرامة، والحرية، ومظهر سيادة الأمة، وبها تتجسَّد قِيَمُها وتراثها ومُثُلها العليا، ووجودها المادي والمعنوي داخلاً وعلى الصعيد الدولي، ويؤكد الرسول العظيم ﷺ هذا المعنى أيضاً بقوله: **«من قُتِلَ دون أرضه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد»**[(١)].

---

(١) أخرجه بنحوه: أبو داود: ٤٧٧٢، والترمذي ١٤٢١، والنسائي: (٧/ ١١٦)، وأحمد: ١٦٥٢، من حديث سعيد بن زيد، وإسناده قوي.

=

هذا مَثَلٌ ضربناه لبيان منهج التشريع السياسي الإسلامي في تقريره للأحكام العملية التفصيلية، باعتبارها مسالك لتطبيق المفهوم الكلّي المجرّد، في مواقع الوجود عملاً، استدلالاً على واقعيته، وتوجيهه العملي لتحقيق مقاصده وغاياته.

ويبدو في هذا المثال كيف تمتزج تعاليم الإسلام بدار الإسلام وأرضه، حتى فرضت «الشهادة» دفاعاً عن الأرض والقيم سواء بسواء، فلا يفرق الإسلام في سياسته التشريعية، بين المثُل والأوطان دفاعاً عن الكرامة والعزة والسُّؤْدَد والوجود المادي والمعنوي للأمة.

وعلى هذا، فلا انفصال بين الدين والدنيا، ولا انفصام بين الدين والسياسة في الإسلام كما ترى.

أضف إلى ذلك، أن الإسلام لا يني يرسم للإنسان رؤًى وصوراً مثالية يغريه بتحقيقها عملاً، بما يرتب على نشاطه الحيوي الذي يتجه إلى تجسيدها في الواقع المعيش من وحدة الفلاح الدنيوي والأخروي، والظفر بمرضاته جلّ وعلا، مما يدل قطعاً على أن الإنسان في أصل تكوينه ليس سيئاً ولا شريراً، وأن ما يبدو منه من الشر أو الضرر أو الفساد إنما هو انحراف عن الأصل مما ينبغي أن تُتَحرَّى أسبابه ودواعيه، ليعمل على تلافيها، وهذه هي مهمة الإصلاح للفرد والمجتمع.

ك ـ التشريع السياسي الإسلامي يرى أن جدارة الإنسان بالسياسة أساسها أصالة الطبيعة الخيّرة في فطرة تكوينه، والتمرد عارض له أسبابه ودواعيه الطارئة:

هذا النظر المستخلص من تعاليم الإسلام من كون الإنسان ليس شريراً ولا سيئاً في أصل فطرته، بل هو مُعَدٌّ إعداداً خاصًا، جسداً وعقلاً ووجداناً وشعوراً وإرادة حُرّة، جعله جديراً بحمل رسالة التكليف، وقادراً على تحقيقها، بتزكية نفسه، كما أسلفنا، لتتم له الاستقامة، أقول: هذا النظر المستخلص من تعاليم الإسلام قد قرَّره

= أما قوله: «من قتل دون ماله فهو شهيد» فقد أخرجه البخاري: ٢٤٨٠، ومسلم: ٣٦٠، وأحمد: ٦٥٢٢، من حديث عبد الله بن عمرو.

العلامة ابن خلدون تأكيداً للعلاقة التي أقامها الإسلام بين الطبيعة الفطرية للإنسان، وبين قواعده السياسية في الحكم، بقوله: «لمّا كان المُلْكُ طبعيًّا للإنسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع، كما قلنا، كان الإنسان أقرب إلى خِلال الخير من خِلالِ الشرّ بأصل فطرته، وقوته الناطقة العاقلة»[١].

ولعل هذا النظر قد استمده ابن خلدون من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] ظاهراً وباطناً، ولا يتسق هذا مع الزعم بفطرة الشر أصلاً، يؤكد هذا أيضاً قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**»[٢] من حيث أصل خيريتها، بل ويحسم الأمر في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣٠] ولا يعقل أن تكون هذه الفطرة شرًّا، لسبب بسيط، هو استجابة الدين لمقتضياتها.

ثم يتابع ابن خلدون بيان وجهة نظره مؤكداً جدارة الإنسان بالسياسة والملك بأصل فطرته، وأن السياسة من مقتضيات فطرته التي برأه الله عليها بقوله: «وأما من حيث هو إنسان، فهو إلى الخير وخِلالِه أقربُ، والمُلك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان؛ لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والمُلك؛ إذ الخير هو المناسب للسياسة»[٣].

وهذا النظر يتنافى مع ما قرّره بعض أقطاب الفكر السياسي في الغرب من مثل (هوبز)[٤] الذي ذهب إلى أن «الإنسان كائن شرير حافل بالنقائص؛ جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع، وهو لا يُذعن إلا إن خاف، ولا يضحي بمصالحه إلا مرغماً، ولا يحب السلام للسلام، بل

(١) «المقدمة» ص١٠١ وما يليها.

(٢) أخرجه البخاري: ١٣٥٩، ومسلم: ٦٧٥٧، وأحمد: ٩١٠٢، من حديث أبي هريرة.

(٣) «المقدمة» ص١٠١ وما يليها.

(٤) من فلاسفة السياسة الإنجليز عاش في القرن السادس عشر، وقد أشرنا إلى أنه متأثر في كثير من آرائه السياسية بأفكار ميكيافيلي. «أساطين الفكر السياسي» ص١٩٢، للدكتور حسن شحاته.

فزعاً من نتائج الحرب... والحياة إذن مجال للقوة الباطشة بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء»[١].

ويتجه على هذا النظر، أنه ليس موضوعيًّا بالنسبة للفطرة الإنسانية، وأغلب الظنّ أنه نظرٌ مستقى من بيئة معينة، ساد فيها ظلم الملوك في القرن السادس عشر في إنكلترا، وشاع الفساد، وانعدمت فيها آثار الهداية، فهذا الوضع إذن له دواعيه وأسبابه، والإنسان ـ كما قلنا ـ في مستطاعه أن يُزكي نفسه، أو يغلِّب مَلَكاتِه ومواهبه العليا، لتتحكم في توجيه غرائزه ومنازعه الفردية الدنيا، وهذا هو الأصل الموضوعي في الإنسان، وما عداه فخلاف الأصل، لدواع وعوامل اقتضت ذلك.

على أن هذا التعميم في وجهة نظر (هوبز) يجافي الصواب؛ لأن كثيراً من المجتمعات السياسية لا تسودها هذه الظواهر، ولو قُدِّر (لهوبز) أن يعيش في (مجتمع المدينة) في عهد الرسالة، مثلاً، لغير من وجهة نظره هذه، أو لتحفظ ـ على الأقل ـ في التعميم على كل إنسان بإطلاق، وفي كل بيئة وزمن.

وأيضاً لو جنح ـ هوبز ـ إلى التحليل العلمي، ومقارنة مجتمع الجزيرة بعد الإسلام بقبائله المتناحرة المتحاربة قبله في الجاهلية، لأمكنه الوقوف على الأسباب الحقيقية التي أنتجت لنا ظاهرتين متناقضتين من كل الوجوه، ونحسب أن «للهداية الإلهية» تأثيراً «عميقاً» في رد الإنسان إلى أصل فطرته، واستثمار كافة طاقاته العقلية والوجدانية، وتوجيه غرائزه ومنازعه وشهواته إلى ما يحقق الوجود الإنسان الكريم للفرد والمجتمع.

من هنا، أقام الإسلام سياسته على أمرين، أولهما: الأصول الخيرة في الفطرة، والثاني: **أصول الهداية السماوية التي تستجيب لها، قال تعالى:** ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: ٣٠].

على أن الإسلام إذ يرفع من شأن العقل، بما هو وسيلة إلى «العلم» والنفاذ إلى حقائق الأشياء التي يؤسس عليها الاعتقاد الحق ـ والعقل عنصر ذاتي من مقومات الفطرة ـ فإنه يقيم بذلك الدليل البيِّن على خيرية هذه الفطرة.

---

(١) «فلسفة القانون والسياسة» ص ٩٩، امانويل كنت، تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع وكالة المطبوعات، الكويت.

وإذا ثبتت خيرية الفطرة الإنسانية أصلاً، فقد ملك الإنسان القدرة على أن يغلِّب جانب «الحكمة» و«التعقُّل» على الهوى، وأضحى بوسعه أن يمسك زمام نفسه عن الانسياق وراء الفوضى دون تبصر؛ إذ هو الأصل.

فتلخص أن اعتماد الإسلام على التعقل[1]، ورفعَه من شأنه، وثقتَه بأحكامه، دليل على «**خيرية**» الطبيعة الإنسانية في أصلها، باعتبار العقل عنصراً ذاتيًّا من مكوناتها، وهذا أصل في «**التقدم**» والإسلام جاء عوناً وتوجيهاً للعقل أن يستقيم تفكيراً، بدليل قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩] والحكمة من حركة العقل، ووظيفته في العقل والتبصر والاعتبار، ليضع الأمور في مواضعها.

على أن العقل وإن كان ينطوي على طاقات لا حدود لها، غير أنه يبدو قاصراً أو ناقصاً في كل عصر بالنسبة لما يأتي من العصور، وفي هذا قرينة قاطعة على أن كل قاصر أو ناقص يمكن أن يسير نحو الاكتمال، وهذا هو التقدم بعينه، فدلَّ ذلك على أن الإسلام إذ يؤمن بالعقل الإنساني، وما يصدر عنه من الفكر والعلم، يرسي أصول التقدم في هذا التشريع.

هذا، ولا ريب أن «التقدم» عامل أساسي في «الصالح العام» إذ التخلف نقيض مقتضاه، والصالح العام هو أساس ولاية الحكم، وسلطة الدولة، بل وشرعية التصرف على الأمة، فنتج عن ذلك أن الإسلام إذ يعتمد في أصل تشريعه على خيرية الفطرة الإنسانية، مبدأ عامًّا، فقد كفل أسباب نمو الصالح العام وتقدمه، خلافاً لما ذهب إليه بعض فلاسفة السياسة الوضعية، من أن الأصل في الفطرة الإنسانية هي الشرّ، كما ذكرنا.

على أنَّ الإيمان بالعقل الفردي، يستلزم منطقيًّا الإيمان بالعقل الجماعي المتخصص، من باب أوْلى، وهذا ما انتهى إليه التشريع السياسي الإسلامي، في مبدأ «**الشورى**» التي هي نواة «**الإجماع**» فقد اعتدَّ الإسلام بالإجماع حتى اعتبره أصلاً قاطعاً من أصول التشريع، كالقرآن الكريم سواء بسواء.

---

(١) راجع: «المستصفى»: (١/ ٥) وما يليها، يقول الغزالي: «وأشرف العلوم ما اصطحب فيه العقل والشرع».

هذا، والحضارة نتاج العقل، والاعتداد بالعقل يستلزم الاعتداد بنتاجه حيثما كان، ومن هنا شرع أصل «التعاون الإنساني العام في سبيل الخير المشترك» تواصلاً حضاريًّا: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢] حتى لا يقتصر جدواه على الأمة التي أنتجته، بل ينبغي أن تستفيد منه أمم الأرض، فحث على الأخذ بأسبابه: «اطلب العلم ولو في الصين».

هذا، وقد أكد أصل خيرية الفطرة الإنسانية ابن خلدون فيما عرضنا من وجهة نظره: (أن الخير هو المناسب للسياسة) وهو قول يؤيده علم الاجتماع، ذلك أنه ثبت في الواقع التاريخي للمجتمعات السياسية ولا سيما التي دانت بالإسلام، أن «القيم العليا» التي تمثلت في مبادئ تشريعه، إذا لم تتخذ أساساً في التدبير السياسي عملاً، فلن يمكن التوفيق بين حرية المحكوم، وصيانة حقوقه، وحقوق المجتمع من جهة، وبين سلطة الحاكم[1] من جهة أخرى؛ لأنها قيم تناسب فطرة التكوين.

والواقع أيضاً، أنه لا يمكن أن يسيطر تشريع ما على عقول البشر جميعاً، وعلى ضمائرهم ووجداناتهم، ما لم يكن متفقاً مع أصول الخير في فطرتهم، لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. حتى إذا تم ذلك، تحققت المصلحة الإنسانية العليا على وجه هذه الأرض، وليس وراء ذلك هدف يُبتغَى!!

ل ـ الحقيقة الدينية في الإسلام، وإن انطلقت من العقيدة كأساس لها، غير أن هذه الحقيقة ليست عنصراً روحيًا محضاً، بل يتسع مفهومها وبصفة أساسية، ليشمل مبادئ التكاليف، والغاية القصوى المحددة منها، بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان يؤول إلى أن يكون عبادة، وفي مقدمتها النشاط السياسي.

كل نشاط حيوي يصدر عن الإنسان هو ـ في نظر الإسلام ـ مظهر للاعتقاد، باعتبار جوهره وروحه، لا باعتبار مجرد ماديته الظاهرة، كما ذكرنا، فالمعنى الديني

(١) للقاعدة العامة: «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة».

في الإسلام يتَّسِعُ ليشمل العلم الدنيوي بكافة صوره، فكان آيلاً من حيث روحه وغايته ـ فضلاً عن ماديته ـ إلى أن يكون عبادة.

وعلى هذا، يُفسَّر قولُه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فاتسع مفهوم العبادة في الإسلام ـ كما ترى ـ ليشمل كافة ما يصدر عن الإنسان من عمل طوال حياته، إذا توخى الغرض الذي من أجله شرع؛ إذ يتحقق بذلك المعنى الديني في كل نشاط حيوي من حيث روحه وغايته[١]، بتمام موافقة قصد المكلف في العلم لقصد الله في التشريع، ولا يتصور انفصال بينهما، من حيث ابتداء التشريع نظراً، فينبغي أن يكون كذلك عملاً وواقعاً.

وهو المعنى الذي يؤكده الإمام الشاطبي بقوله: (تصرفات المكلَّفين ترجع إلى معنى العبادة وإن كانت ـ أي: التصرفات ـ منقسمة إلى عبادات ومعاملات).

فالنشاط السياسي إذن من العبادات، لدخوله ـ بهذا المعنى ـ في مفهوم الحقيقة الدينية في الإسلام، عنصراً جوهريًّا فيها، وهو ما أدركه الإمام ابن تيمية أيضاً بقوله: (فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً، وقربةً يتقرب بها إلى الله)[٢].

ثم تتقرر مسؤوليته عن كافة وجوه نشاطه، لقوله ﷺ: «**لا تزولُ قَدَما عبدٍ حتى يُسْأَلَ عن عُمره فيما أفناه، وعن ماله فيما أبلاه، وعن عِلْمه ماذا عَمِلَ به**»[٣].

م ـ العقيدة التي انطلقت منها الحقيقة الدينية، إرادية، لا إكراه فيها، وكذلك الأعمال أساسها حرية الاختيار:

الإسلام جعل أساس العقيدة والعمل حرية الاختيار؛ إذ لا تتفق طبيعة العقيدة ـ كما لا يتفق تقويم العمل[٤]، أو الابتلاء فيه، ثم الجزاء عليه عدلاً ـ مع الإكراه والجبر..

---

(١) الدراسات الإسلامية، مقال في التقشف في الإسلام، للأستاذ الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ص١١ وما يليها.

(٢) «السياسة الشرعية» لابن تيمية ص٧٧، والمقصود بالأمارة جهاز الحكم في الدولة.

(٣) أخرجه الترمذي: ٢٤١٧، من حديث أبي برزة الأسلمي، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٤) تقويم العمل معناه: وزنه في معايير التشريع لتبين مدى قيمته، واعتباره.

وبيان ذلك، أن الإكراه في الدين لا يجوز للأمور الآتية:

أولاً: للنص الصريح من مثل قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

ثانياً: أن الدنيا دار ابتلاء، ولا ابتلاء دون حرية واختيار.

ثالثاً: لتنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها، من حيث كونها عنصراً نفسيًّا، ومن المحال تكوين أو تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه؛ إذ الإسلام لا يشرع من الأحكام ما لا يستقيم مع طبائع الأشياء.

رابعاً: لاعتقاد الإسلام أن معاذير المخالفين قد أُبليت؛ لأنه أقام الحجة القاطعة، بل البالغة على الألوهية والوحدانية، لقوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] بالآيات المنصوبة في مظاهر إبداع الخلق الإلهي في الكون والإنسان.

وبذلك انقطعت ادعاءات بعض المستشرقين المغرضين، من أن (الغاية) التي استهدفها الإسلام في فتوحاته، هي إكراه الناس على اعتناقه.

٥ ـ عقيدة القضاء والقدر وبعدها السياسي في منطق القرآن الكريم:

نعى القرآن الكريم على الذين يعتمدون الظنّ الواهم في تكوين تصورهم للعقائد بخاصة. ومنها عقيدة القضاء والقدر، مما يحول دون تمكنهم من النَّفاذ ببصيرتهم إلى كنه هذه العقيدة، وإدراك مضمونها الحق إدراكاً قائماً على أساس العلم، ثمرةً للتفكير الصحيح الذي يَتّسِقُ وما يقتضيه منطق الإسلام من جهة، وطبيعة العقائد نفسها من جهة أخرى، من حيث إنها «حقائق» تعتمد العلم المفضي إلى اليقين، في تحديد مفهومها، وتكوين القناعة بحقيّتها[١]، تخليصاً لها من الشبهات، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾ [الإسراء: ٣٦].

هذا، وقد قرر القرآن الكريم في هذا الصدد، أن الظنَّ ضربٌ من الخَرْص[٢] الذي ينتفي معه اليقين أساس المعتقد الحق.

---

(١) «الحقية» مصدر صناعي من الحق، كالحرية بالنِّسبة للحرّ، أي: كونها حقًّا، أي: قائمة على حق ثابت.

(٢) أقبح الكذب، قال تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠].

ومن هنا اختلفت «**العقيدة**» عن «**الفكرة**» فالأولى متأصِّلة في القلب عن قناعة ثابتة في النفس كحقيقة يقينية لا تزعزعها الآراء والفِكَرُ، للأدلة القاطعة التي نهضت بها، ولا يتسرب إليها شك، في حين أن «الفكرة» تقوم على الظن الغالب الذي يقبل النقض عند بُدُوِّ خطئها، وقيام فكرة أخرى تناهضها وتبدو أصْوَب منها في نظر الباحث.

وأيضاً، لَوْثَةُ الوهم في العقائد، تورث أفَن «العقل» الذي يُوهن أو يعطِّل ما أودع من قوة التعقُّل والإدراك لحقائق الأشياء الثابتة، فضلاً عن مَكِنَة دقَّة التمييز بين حقيقة الشيء ونقيضه، مما يستلزم بالتالي التباس الحق بالباطل، والضلالة بالهدى في رؤاه الوهمية.

هذا، وكان من أثر انعكاس الوهم في عقيدة القضاء والقدر على رسمها في نفوسهم، أن أفسده، وعلى انطباعها في عقولهم تصوراً، أن اتخذت من الاحتجاج على الشرك بالمشيئة الإلهية، مظهراً له، فكان قوام هذا الاستدلال الذي ساقوه على «**الجبرية**» في الشرك، منطقاً متهافتاً لا تقوم به حجة، بل كان ـ في اعتبار القرآن الكريم ـ تكذيباً وظنًّا وخَرصاً محضاً، وضلالاً في الدين مبيناً، بدليل لازمه، من التهديد بجزاء إذاقتهم بأس الله تعالى، مما يقطع بإيغالهم في هذا الضلال!

١ ـ الإسلام يعتمد الدليل العقلي في إثبات عقائد الدين، وحقائق العلم:

تجد ذلك بيِّناً صريحاً في مثل قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

ومؤدى احتجاجهم هذا الذي لم يحجب سَفَهَ منطقهم، أنَّ إشراكهم من حيث الاعتقاد، وما يصدر عنهم من خير أو شر، في العمل، لو لم يكن برضا الله تعالى لصرفهم عنه، فمشيئتهم ـ في زعمهم ـ هي عين مشيئة الله، وإذا شاء الله أمراً، كان لا مَحالة، وما لم يشأ لم يكن حتماً، ولا يملك العبد نقضاً للمشيئة الإلهية، بل مشيئتهم معطَّلة؛ لأن مشيئة الله تعالى غالبة: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ۗ﴾ [الأنعام: ١٠٧] فكانوا لذلك مجبورين على الشرك، وعلى كل ما يأتون من عمل.

وهذه السنة ـ في زعمهم ـ ليست خاصة بهم، بل قد مضت في آبائهم الأولين!!

جاء الردّ حاسماً على هذا الاستدلال، في الآية الكريمة نفسها، بأنه محض تكذيب، يشبهه تكذيب الذين من قبلهم: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فضلاً عن تسفيه منطقهم بما وجه إليهم من التهكم الذي صيغ في صورة استفهام عما إذا كان عندهم من علم يؤيد احتجاجهم هذا، فليعلنوه للناس: ﴿قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فالاستفهام ليس على ظاهره؛ إذ إن الرسول ﷺ كان يعلم أن لا عِلم عندهم يستند إليه اعتذارهم هذا، بدليل أن الآية الكريمة ما لبثت أن قررت ذلك، بتوجيه الخطاب إليهم مباشرةً، كشفاً لواقع جهلهم بحقائق الدين، وأنهم إنما يتبعون الظنَّ، خَرصاً لا يقوم عليه استدلال صحيح: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨] بل هو إيغالٌ في الضلال، مما يستوجب إذاقتهم سوء العذاب: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ﴾ [الأنعام: ١٤٨][1].

فالآية الكريمة ـ كما ترى ـ حجةٌ على بطلان القول بالجبرية، وعلى اعتباره ضلالاً مبيناً في الدين، وجهلاً بحقائقه، بدليل ما رتَّب عليه من عظيم العقاب.

على أن احتجاج المشركين هذا، قد انعقد الإجماع على بطلانه! هذا، وفي الآية الكريمة، إشارةٌ أيضاً إلى أنَّ الظن، وهْماً أو خَرْصاً ـ وهو عمدة استدلالهم ـ تعطيل لحرية الفكر تعطيلاً يُخضع العقل لهيمنة أوهام الأمم السابقة التي اتبعت عين الظن في معتقداتها الفاسدة: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا . . .﴾ [الأنعام: ١٤٨] وهذا

---

(١) ظاهر دعوى المشركين، من أن إشراكهم إنما وقع بمشيئة الله تعالى، صحيحة؛ إذ لا يقع شيء في ملكه سبحانه دون مشيئته ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ [الأنعام: ١٠٧] ولكن بمعنى آخر في «مفهوم المشيئة» يختلف عن المعنى الذي قصده المشركون، على ما سنبينه تفصيلاً في مقامه، ولو كان ما قصدوا من معنى «الجبرية» وأن مشيئتهم هي عين مشيئة الله تعالى حتى كانتا في جوهرهما شيئاً واحداً، لما سماه الله تعالى تكذيباً، وضلالاً في الدين يستوجب العقاب الشديد، فضلاً عن أن ذلك يستلزم التباس الحق بالباطل، ونسبة الشرك والمعاصي والقبائح إليه تعالى، وهذا منزه عنه سبحانه!
هذا، وقد عرض القرآن الكريم احتجاج المشركين هذا، في أكثر من موضع، من مثل قوله تعالى: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ [الزخرف: ٢٠].

يستلزم بالضرورة، وجوب تحرير الفكر الإنساني من ربقة الوهم، والتقليد، إنْ في العقائد، أو حقائق العلم بوجه عام، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

وإنما تمحَّضَ استدلالهم هذا على الشرك بالمشيئة تكذيباً ـ في منطق القرآن الكريم ـ مصيراً منهم إلى «**الجبر**» من جهة، ولأنهم ساقوه لدحض حكم الرسول ﷺ عليهم بالضلالة، من جهة أخرى.

ولا ريب أن إبطال حكم الرسول تكذيبٌ له.

٢ ـ المفهوم الجبري لعقيدة القضاء والقدر فرية قديمة دحضها الإسلام واعتبرها خَرصاً[1] وتكذيباً في الدين:

على أنَّ هذا ليس بدعاً من مشركِي العرب، في عهد الرسالة، بل هو احتجاج قديم قد سلك سبيله كثير من الأمم السابقة، تكذيباً لأنبيائهم: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

وهكذا نرى، أن مآل الأمر في «**الوهم**» الذي تشبَّث به منطق المشركين أساساً لعقيدة القضاء والقدر، أن انقلبت في أذهانهم مفهوماً جبريًّا غريباً عن منطق الإسلام، بينما هي ـ في منطقه ـ عقيدة «**الحرية المسؤولة**» إنفاذاً لسنة الله تعالى في الحياة الإنسانية، **تكليفاً وابتلاءً**، موصولاً بالمسؤولية والجزاء المحتوم في الآخرة عدلاً، وهي أصول عامة يقينية تنهض بمفهوم هذه العقيدة:

آ ـ أمَّا أنها عقيدة «**الحرية**» فلأن نفي الشيء يستلزم ثبوت نقيضه، والجبر نقيضُه الحرية والاختيار.

ب ـ وأما «**المسؤولية**» فلأنها تقررت في الشرع ـ كتاباً وسنةً ـ أصلاً يقينيًّا عامًّا، وقد نهضت بها آيات محكمات، لا تُعفي أحداً منها، ولو كان رسولاً مصطفًى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] ولقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟ ۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤].

(١) والخرص: أقبح الكذب، قال تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠].

هذا فضلاً عن أن المسؤولية قد تقررت في جميع الشرائع. وأيضاً، ثبوت المسؤولية إنما هو تأكيد لمبدأ الحرية؛ إذ لا مسؤولية مع الجبر!!

جـ ـ وأما سنة «**التكليف**» فلأن تصرف الخالق في أعمال خلقه، وشؤونهم أمراً ونهياً، تصرفُ تكاليف بلا مراء، وبدليل «الأمانة»[1] التي حَمَلها الإنسان، وهي «أمانة التكليف» وبدليل الخطابات الإلهية التي تتضمن أحكاماً تكليفية، نصًا أو دلالةً، والموجهة إلى الإنسان، أينما كان، وفي أي عصر وُجِد.

هذا فضلاً عن إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماوية مما يثبت هذه السنة.

د ـ وأما «**الابتلاء**» فهو الغاية القصوى من الحياة والموت، أو من الوجود الإنساني كله على وجه هذه الأرض، لقوله سبحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ١ ـ ٢] ولقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥] ولقوله سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١] إلى غير ذلك من الآيات المحكمة التي تقرر سنة الابتداء في الحياة الإنسانية التي اقتضتها سنة التكليف؛ إذ لا ابتلاء بلا تكليف.

هـ ـ وأما **الجزاء** فأمر حتم؛ إذ اليوم الآخر آتٍ لا ريب فيه: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٣٩] ولقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧] وهو ركن من أركان العقيدة الإسلامية.

هذا فضلاً عن تقرير كثير من صور الجزاء في الدنيا، عدلاً، لاستقامة الأمر فيها، وبما منح وليُّ الأمر من سلطة تقديرية لتقرير العقوبات تعزيراً.

---

(١) لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

أما المسؤولية فهي مبدأ عام ثابت بالشرع يقيناً بآيات محكمات وبالسنة الثابتة حتى كان معلوماً من الدين بالضرورة وكذلك «الجزاء» لأنه أمر حتم آتٍ في يوم لا ريب فيه، هذا فضلاً عن تقرير كثير من صوره في الدنيا نصًا أو دلالةً ليستقيم الأمر فيها.

إذا ثبت هذا، فكيف يستقيم في منطق الشرع والعقل أن يكون مع الجبر ابتلاء؟؟؟ أو يكون مع العدل في الجبر مسؤولية وجزاء؟؟

وبهذا الرد الحاسم الذي ساقه القرآن الكريم على الاحتجاج على الشرك بالمشيئة، مصيراً إلى القول بالجبر، دليلٌ بيّن أن «**الجبرية**» ليست أصلاً من أصول الإسلام، ولا خصيصة من خصائص تشريعه، لا اعتقاداً ولا عملاً، لبطلان لوازمه، على ما سيأتي تفصيله.

٣ ـ الحجة البالغة وجه الحق، لله على خلقه، تجليةً لحقيقة القضاء والقدر، وإلزاماً لهم بتبعة التكليف القائم على الحرية المسؤولة:

على أن القرآن الكريم لم يكتفِ بهذا الردّ الوصفيّ الرافض، بل نراه يُمعن في إبطال مذهب «**الجبرية**» بالردّ الإيجابي الذي ينهض بمنطق التشريع العام، تجليةً لحقائقه، وإزالةً لما رانَ على عقولهم من غشاوة الوهم الذي أفسد عليهم تصورهم، فأعجزهم عن الاستدلال الصحيح، وذلك بإقامة «**الحجة البالغة**» وَجهَ الحق، بقوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] على الخَلق أجمعين، نفياً للجبرية، وتوجيهاً للمسؤولية والجزاء على أساس من حرية الاختيار.

وعناصر هذه الحجة مبثوثة في القرآن والسنة، تفتقر إلى الاجتهاد والبحث في استقصائها، وتبيُّنها، ثم تحليلها علميًّا، باعتبارها جُزءاً أساسيًّا في الردِّ على الجبريين، ودحض حجتهم، وإن أراد المستشرقون ـ في كثير من بحوثهم ـ أن يلصقوا «الجبرية» بالإسلام، على أنه أصل ثابت مستقر من أصول عقائده، وأن يربطوا ـ إمعاناً منهم في تشويه حقائقه ـ بين ما زعموا من جبرية الإسلام، وبين ظاهرة تخلُّف المسلمين، ثم اتخذوا مما استقر في أذهان العوام، من مفهوم «الجبر» لعقيدة القدر، ومن ظواهر بعض الآيات المتشابهات، وما اقترن بها من مستكره التأويل، سنداً لدعواهم الباطلة، في حين أن المنهج الأصولي في البحث العلمي يقضي بحمل هذه المتشابهات على الآيات المحكمات، وتفسير الأولى بما يتفق ومقتضيات هذه الأخيرة.

على أن لا ننكر أنه كان «للجبرية» أسوأ الأثر في حياة الأمة العربية والإسلامية، ولا سيما في الجانب السياسي، وإنما كان ذلك نتيجة لخَدَر الوهم الذي سدَّ على العقل منافذ التعقُّل والتفكير الصحيح، وليس ثمرةً لمقتضيات عقائد الإسلام.

هذا، وتَصَوُّر العوام لمعنى الجبر في عقيدة القدر، كتصور المشركين الذي سماه الله تعالى تكذيباً وخَرْصاً، سواء بسواء، ورتب عليه بأس الله وشديد عقابه.

هذا، فضلاً عن أن الأجنبي المستعمر نفسه، قد استغلَّ هذه «**الجبرية**» الغريبة عن منطق الإسلام، استغلالاً سَيِّئاً، كاستغلال الدولة الأموية لها، على ما هو معروف في التاريخ السياسي، حيث اتخذ المستعمر منها **تعلةً** لتثبيت دعائمه، واستدامة أوضاعه الظالمة في هذه الأقطار تسلُّطاً قاهراً عليهم، واستغلالاً دنيئاً لثرواتهم، وبسطاً لنفوذه غطرسة واستعلاءً، بزعم أن «الاستعمار» إنما تَمَّ بقضاء الله وقدره، فيجب الرضا به، وأن رفضه مما يستوجب غضب الله تعالى، لأنه ينطوي على «اعتراض» على تصرف الخالق في شؤون خلقه، وأن الرضا بالقضاء والقدر، خيره وشره، من أركان العقيدة الإسلامية، إلى غير ذلك من المزاعم التي تدحضها ﴿ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ التي سنتناول عناصرها بالتفصيل على النحو الآتي:

٤ ـ عناصر الحجة البالغة لله على خَلقِهِ في منطق القرآن الكريم، إلزاماً بتبعة التكليف، وتقريراً لسنة الابتلاء، ومبدأ المسؤولية والجزاء، عدلاً، وإبطالاً لحجة الجبرية، وتأصيلاً لحرية الاختيار المسؤولة:

نفصِّل القول في عناصر هذه الحجة البالغة وَجه الحق، استخلاصاً مما يقضي به منطق القرآن الكريم، فيما يلي:

أولاً: عنصر العقل وهو جَوهر إنسانية الإنسان، به يتميز عن سائر المخلوقات ويمتاز.

وذلك، بما أودع الله تعالى فيه من قوة الإدراك والتعقُّل التي يتمكن الإنسان بها من التصرف في أحواله، بمحض اختياره، استجابةً لمقتضيات التكليف، أو خروجاً

عنها، فكان الاختيار القائم على الإدراك والتمييز، عنصراً أصيلاً في فطرة الإنسان باطناً، ومن خصائص نوعه، بما فطر عليه من ملكة الإدراك والتمييز بين الهدى والضلال، والخير والشر، والحق والباطل، مما يلزم بالمسؤولية عن اختيار سبيل أيٍّ منها، فضلاً عن بيّنات الشرع.

فإذا نهض عنصر «العقل» حجةً على تبعة التكليف والمسؤولية، استلزم هذا انتفاء معنى الجبر قطعاً، واستوجب حرية الاختيار؛ إذ لا يستقيم مع معنى الجبر تكليف ولا مسؤولية!

هذا فضلاً عن بيّنات الشرع التي أرسل بها الرسل، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، كما سيأتي بيانه.

ومما يدل على قيام عنصر «العقل» حجة على تبعة التكليف والمسؤولية، احتكام الإسلام إلى «حكم العقل» الذي هو ثمرة للتفكير الصحيح الحرّ الطليق من أغلال التقليد، ومن سلطان الهوى، وخَدَر الوهم، لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤].

يؤكد هذا، نعي القرآن الكريم على الذين لا يستجيبون لما تأمرهم به عقولهم، مما يقطع بأن «العقل» ـ في منطق الإسلام ـ سلطة آمرة ناهية، إلى جانب حكم الشرع، لا تجافيه، وقد سمى القرآن الكريم «العقول» أحلاماً، تجد هذا واضحاً في مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الطور: ٣٢] استحقوا هذا الوصف بسبب إطراحهم حكم العقل، ومخالفتهم عن أمره، ولولا حجية حكم العقل لما كان لذلك الوصف ـ وهو الطغيان ـ وجه. ولا ريب أن تعطيل العقل يساوي المخالفة عن أحكامه، فثبت أن الشرع والعقل صنوان، من حيث الحجية، لقوله تعالى حكاية عن الذين عطلوهما ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ[1] أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] ووجه الدلالة على تبعة المسؤولية القائمة على حرية الاختيار، أن مصيرهم النهائي قد تحدد

(١) نُصيخُ إلى نداء الشرع.

بأحد أمرين، على سواء، أولهما: بعدم الإصاخة إلى نداء الشرع، والعمل بأحكامه، وثانيهما: بعدم التعقل، والتفكير الحرّ، والإصاخة إلى ثمرته من الحكم الصحيح إذا استقام، وهذا يستلزم كونه حجة.

غير أن العقل ليس بشارع، ومع هذا، فالإسلام قد حكّمه في القضية الكبرى، وهي «الألوهية والوحدانية» إقراراً منه بحجيته؛ إذ اكتفى بالدلالة العقلية[1]: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: ٣] ولقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۝١٩٠ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١] وقوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] والأدلة على ذلك أكثر من أن يحيط بها حصر.

حجية دلالة العقل، وبداهة الحس، على اختيار الإنسان لأفعاله:

هذا، ولا ريب أن العقل إذا استقام، استقلَّ بالحكم على اختيار الإنسان لأفعاله، فضلاً عن بداهة الحسّ.

وإذا كان «العقل» حجة في قضية الألوهية والوحدانية، فلأن يكون حكمه ببديهته على اختيار الإنسان لأفعاله، وحريته المسؤولة، حجة من باب أولى.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمد عبده: «كما يشهد سليم **العقل والحواس**، من **نفسه**، أنه موجود، ولا يحتاج إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه

(١) يقول الإمام الشيخ محمد عبده في هذا الصدد: «فأما الدعوة الأولى ـ دعوة الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ـ فلم يعول فيها إلّا على تنبيه العقل البشري، وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود، عالماً حكيماً قادراً، وأن ذلك الصانع واحد، لوحدة النظام في الأكوان، وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنّته له الفطرة بدون تقييد» راجع «الإسلام دين العلم والمدنية» ص٩٢.
ويقول في موضع آخر: «الإسلام في المطالبة بالإيمان والوحدانية لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي» ص٩٣.

مدرك لأعماله الاختيارية، يَزِنُ نتائجها بعقله[١]، ويُقدِّرُها بإرادته[٢]، ثم يصدرها بقدرة[٣] ما فيه، ويعد إنكار شيء من ذلك[٤] مساوياً لإنكار وجوده، في مجافاته لبداهة العقل. كما يشهد بذلك في نفسه، يشهده أيضاً في بني نوعه كافة، متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس»[٥].

والواقع أنه لا يستقيم لامرئ دينه حتى يستقيم عقله. ويقول الشيخ الغزالي في هذا المعنى أيضاً «إن **تجاهل** الإنسان لما زوَّده الله به، من **قوة التفكير**[٦]، وما ذرأ في طبيعته من **استعداد**[٧] للرفعة والضعة، وما وهبه من **حرية** يتوجه بها إلى الخير أو الشر، دون أي ضغط أو ظلم، إن ذلك التجاهل لا ينقص فتيلاً من **مسؤوليته** الملقاة على عاتقه، مهما قارنه من المكابرة والمراء». ويقول في موضع آخر: «إن الصورة التي يرسمها الجَبْريون للعالم، لا ترمز إلا إلى الفوضى المطلقة، والخلْط الشائن، ولما كان البشر ـ في نظرهم ـ يقومون بأدوار لا خيرة لهم فيها، فهم لا يفرقون بين برٍّ وفاجر»[٨].

---

(١) تفهماً لأبعادها، وتبصراً بعواقبها، وهذه وظيفة العقل، وهو من عناصر الفطرة الباطنة.

(٢) والإرادة من ملكات الإنسان الفطرية الباطنة أيضاً، هبة منه سبحانه لتوجيه الاستطاعة، وإنفاد العقل.

(٣) وهذه هي الاستطاعة.

(٤) وهذا يشمل إنكار الإرادة الحرة.

(٥) «رسالة التوحيد» ص٧٤.

(٦) تلك هي وظيفة العقل، وهي نعمة كبرى يجب صرفها في مرضاة المنعم، وذلك هو «الشكر» المُنَوَّه عنه في الآية الكريمة ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] نعماً، ظاهرة وباطنة، بل هو من مواطن ابتلاء الإنسان فيما آتاه الله ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] وهذا يصدق على العقل كما يصدق على ما ذرأ الله في الإنسان من ملكات أخرى، كالاستطاعة، والإرادة، مما يلقي بالتبعة عليه، ويقطع معاذيره في إلقائها على القدر.

(٧) وهو ما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨] إذ بوسعها أن تكون خيرة أو شريرة، وهذا هو الابتلاء في التصرف والتوجيه، تزكيةً أو تدسية، وقد فطر الإنسان على هذا الاستعداد، بخلق وسائل الهداية في أصل تكوينه ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠] دلالة عليهما، ليكون على مفترق الطريقين يختار سبيل أيٍّ منهما.

(٨) وبذلك تنهار أصول الفضائل، والأخلاق، ما دام الكل مجبوراً على أن يعمل طوال حياته ما هو مقدر عليه أزلاً.

راجع «عقيدة المسلم» ص١٣٢ وص١٣٦.

وهذا ينطوي على الاستدلال بأن «قوة التفكير» و«الاستعداد الفطري» من إلهام البصيرة الباطنة، «والقدرة» على تزكية النفس ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩] رفعةً، وعلى تدسيتها ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ١٠] ضعةً، وما وهب من «**الإرادة الحُرّة**» أقول: ينطوي على الاستدلال بأن كل أولئك من عناصر حجّة الله على الخلق التي تقطع الاعتذار بالقدر، لتلقي بالتبعة والمسؤولية على الإنسان، وتربط مصيره بنتيجة عمله ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣].

أولاً: الهداية الإلهية ضرورة للتبيين، ولإيقاظ العقل من خَدَر الوهم، والغفلة، أو الاستهواء والتقليد[1]:

غير أن «العقل» قد يسدُّ عليه الوهم، أو الشهوة، أو استهواء التقليد، منافذ الفكر، أو حصافة التعقُّل، لذا، كان التوجه الإلهي ضرورةً حيوية للهداية، والتبيين، والتبشير والإنذار، إيقاظاً للعقل كلّما سَدَرَ في غفلته، وتبصيراً له بالحقائق، إذا ألَّم به خَدَرُ الوهم، وحَفْزاً للهمم إلى التنفيذ والامتثال الطَّوْعي، فكان العنصر الثاني من عناصر الحجة البالغة.

ثانياً: إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماوية، إلزاماً بالحجة وتبعة التكليف والمسؤولية، لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

هذا، وعِلم الله تعالى مسبقاً بما يكون عليه حال الإنسان، مجرد صفة انكشاف، لا جَبرَ فيه، كما لم يَحُل سبق هذا العلم الإلهي دون إرسال الرسل، تبشيراً وإنذاراً، وبياناً لمعالم الحق والعدل، إلزاماً بالحجة، وقطعاً للمعاذير.

فقد سبق علم الله تعالى بأن آدم سيعصي، ومع هذا، فقد دعاه الله تعالى وأنذره، إقامةً للحجة عليه، وإلزاماً له بالمسؤولية.

---

(١) لا تنافي بين هذا، وبين ما قدّمنا من ثقة الإسلام بأحكام العقل، بدليل تحكيمه إياه في أعظم قضاياه، إذا استقام، غير أن العقل قد تعتريه الغفلة، أو يحمل الهوى على تعطيل أحكامه، فيسد عليه منافذ الفكر فكانت الهداية الإلهية، إيقاظاً له، وتسديداً.

ثالثاً: حاسّة «البصيرة» الوجدانية الفطرية الملهمة:

وهي كالعقل، آمرة ناهية، لقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾ [القيامة: ١٤ ـ ١٥] ولقوله سبحانه: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨] وهي حاسّة ذاتية يقتدرُ بها الإنسان على التمييز بين الفجور والتقوى، والخير والشر، لتكون له الخيرةُ في اتباع سبيل أيٍّ منهما، وجاءت السنة مصداقاً لهذا المعنى، من قوله ﷺ: «**البرُّ حُسْنُ الخُلق، والإثم ما حاكَ في صدْرك، وكَرِهْتَ أن يَطَّلِعَ عليهِ الناس**»[1].

إذن يملك الإنسانُ من مَلَكاتِ التمييز المودَعَةِ فيه فطرةً، «حاسَّة البصيرة» التي يقتدر بها على تبيّن الخير من الشر، فيتمكن بالتالي من تزكية نفسه، أو تَّدْسِيَة روحه، عن علم وبصيرة، وبإرادته الحرة، لِما تَلَوْنا.

ومنطوق هذه الآية صريح في إسناد التزكية والتدسية إلى الإرادة الإنسانية ذاتها، أو اختيارها الحرّ ـ كما ترى ـ إذ الأصل في الإسناد أن يكون إلى الفاعل الحقيقي، والآية محكمة.

فنهضت هذه «البصيرة» المودعة في الإنسان فطرةً، حجةً تلزمه بتحمل التبعة.

هذا، ومن الأدلة على كون الإنسان قد أودعت فطرته وسائل الهداية، من عقل وبصيرة، للتبيُّن والتمييز، مما يقيم الحجة على تبعة اختياره وحرية إرادته، ويقطع بالتالي معاذيره في ادعاء «الجبرية» قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ[2] ٱلنَّجْدَيْنِ[3]﴾ [البلد: ١٠] دلالةً فطرية، واستعداداً ذاتياً، لسلوك طريقي الخير والشر، فكان الإنسان على مُفترقِهما، يختار سبيل أيٍّ منهما، بملءِ إرادته، فكانت هذه الدلالة الفطرية أو الاستعداد الذاتي من وسائل الهداية المودعة في أصل الجبلّة الآدمية، ومن عناصر الحجة البالغة التي تنهض بمسؤوليته.

---

(١) أخرجه مسلم: ٦٥١٦، وأحمد: ١٧٦٣١، من حديث النواس بن سمعان.

(٢) «الهداية» هنا بمعنى الدلالة.

(٣) وهما طريقا الخير والشر.

رابعاً: الإرادة الحرة:

هبة الله تعالى للإنسان، وملكة فطرية من ملكاته العليا، تستلزمها سنة الله في خلقه، **تكليفاً وابتلاءً**، لِتَوقُّفِهما عليها، والإرادة الحرة في الإنسان من خصائص نوعه، وآية ذلك، أن الله عز وجل يعلم حين وجه خطاباً إلى الإنسان، أنه بوسعه أن يفعل الشيء وضدَّه، وهذا هو الاختيار، وإلا فلِمَ كان الوعد والوعيد، والترهيب والترغيب؟؟؟.

هذا، والواقع أن «التكليف» يعتمد العقل، والاستطاعة، والإرادة الحرة.

أ ـ **أما العقل**، فلأنه مناط التكليف إجماعاً، تفهماً وتعقُّلا.

ب ـ **وأما الاستطاعة**، فهي القدرة على فعل الشيء وضدِّه، ونحن نحس بها بداهة، في كل أمر يصْدُر عَنَّا، وهي أداة الإرادة.

جـ ـ **وأما الإرادة** فهي العزم على الإنفاذ، بواسطة الاستطاعة، والإنفاذ ليس من معنى الخَلْق والإبداع الإلهي في شيء، بل هو تسبب إرادي إنساني في الفعل ونتيجته، جَرْياً على سنة الله في السببية.

وبدهي، أنه لا يُتصور إمضاءٌ لسنة الله تعالى في التكليف والابتلاء في الحياة الإنسانية التي تعلّقت بها مشيئته سبحانه، إلا بهذه المَلَكات الثلاث، من العقل، والاستطاعة، والإرادة معاً، بمضامينها الحقيقية، فكانت حجة عليه في إبطال دعوى الجبرية.

ذلك، لأن ما يعقله العقل من العقائد والتكاليف، لا يُتصور أن يتمّ به الابتلاء، إلا إذا انطلقت الإرادة حرةً لإنفاذه؛ إذ ليس مجرد الرُّؤى الفكرية، أو الصور العقلية، أو عقد القلب والنية، بكافية في الابتلاء، بل لا بد من الإنفاذ فعلاً، فالإرادة مناطها الفعل.

خامساً: الإرادة إذا أطلقت انصرفت إلى مضمونها الحقيقي، في مفهومها القرآني:

هذا، والإرادة إذا أُطلقت انصرفت إلى الحقيقة، غير مُفرغَةٍ من مضمونها، وهو حرية الاختيار، وإلا كانت صورية، لا فعالية لها، بحيث يغدو معها صاحبها مسلوب الإرادة، أو مقهورها واقعاً، ولا تكليف مع انتفاء حقيقة الإرادة وفعاليتها؛ إذ عليها

يتوقف الإنفاذ، وبانتفاء الإرادة يكون النقيض، وهو الجبر، وقد أبلطه القرآن الكريم كما رأيت؛ إذ لا تكليف وابتلاء مع القهر، ولا وجه للمسؤولية، ولا عدل في الجزاء حينئذ، لفقدان أساسهما، وهو حرية الاختيار.

سادساً: التلازم قائم بين العقل والإرادة وجوداً ومضموناً، وحجية:

إذا ثبت هذا، فالتلازم قائم بين **العقل والإرادة**، فحيث يكون العقل كَملاً، تكون الإرادة حقيقةً، وما تستلزمه من الاستطاعة، وهذا ما تعلقتْ به المشيئة الإلهية، سُنةً فطرية تكوينية، لا تبديل لها.

فإذا ثبت «التلازم» بين العقل والإرادة، لِتوقف التكليف عليهما، **تعقُّلاً وإنفاذاً**، وثبت أن المشيئة الإلهية العليا قد تعلقت بأن يكون «العقل» حُرًّا، إجماعاً، فكذلك الإرادة؛ إذ لا فَصلَ، ولكونهما من عناصر فطرة التكوين، والفرق تحكُّم.

وأيضاً، إذا لم تتجه الإرادة الإلهية إلى إلغاء حرية التعقُّل في الإنسان وهذا بالإجماع، فكذلك حرية الإرادة؛ إذ كلاهما مقصود للشارع؛ لأن ما توقف عليه المقصود[1]، مقصودٌ بداهةً، فكانت حرية الإنسان **عقلاً وإرادةً**، مقصودة للشارع قطعاً على السواء، بل ومن القضاء والقدر نفسه، لكونهما من سنة فطرة التكوين، وسنن الله تعالى في التكوين ثابتة، ولا تبديل لها، وهذا هو منشأ الحجية.

سابعاً: القرآن الكريم لا يبدّل حقائق الأشياء الثابتة، ولا يطلق الأسماء على نقائضها:

هذا، والإسلام لا يبدِّل حقائق الأشياء الثابتة، فالإرادة إذا فرغت من مضمونها ومعناها، وهو حرية الاختيار، انتفت حقيقتها، وثبت نقيضها، وهو القهر أو الجبر كما ذكرنا، والإسلام لا يُطْلقُ الأسماء على أضداد مُسَمَّياتها، أو نقائضها، لما في ذلك من «التعمية» التي يُنزهُ عنها أسلوب هذا الكتاب السماوي المعجز، وأنه بلسان عربي مبين.

---

(١) المقصود هنا هو التكليف، إذ يتوقف على العقل والإرادة، تعقلاً ونفاذاً، فإذا كان التكليف مقصوداً، فكذلك ما توقف عليه، من العقل والإرادة.

ثامناً: حرية العقل وحرية الإرادة متلازمتان في المفهوم القرآني:

نَخلُصُ من هذا إلى أن «العقل الإنساني» بما هو من عناصر الحجة البالغة التي تنهض به مسؤولية التكليف إجماعاً؛ إذ العقل مناطُ التكليف، لتوقفه عليه تعقُّلاً، فالإرادة الإنسانية الحرة، حجة كذلك، للتلازم بينهما، كما قدمنا، ولتوقف التكليف عليها إنفاذاً، فأضحى كلٌّ من حرية التفكير، وحرية الإرادة، مقصوداً للشارع قطعاً، ومن هنا تعلقت به مشيئته سبحانه، بل إن الإنفاذ المتعلق بالإرادة هو الذي يُناط الابتلاء بآثاره، بما هي مناطات الأحكام الشرعية، أساس التكليف، والابتلاء، والمسؤولية، والجزاء!

وعلى هذا، فإنَّ سلب الإرادة قوتها النوعية المودعة فيها فطرةً من حرية الاختيار، بمثابة سلب العقل قوته النوعية من التعقل والإدراك، كلاهما لا يتصور أن يستقيم معه تكليف ولا مسؤولية على فرض وقوعه، فضلاً عن أن حقائق العلم ترفضه.

وما يقال في «**العقل والإرادة**» مقول في القدرة والاستطاعة، إذا سلب منها التأثير؛ لأنها أداة الإرادة، توجيهاً؛ إذ الكل من آثار خلق الله تعالى في الفطرة الإنسانية، وسُنَنِهِ الثابتة فيها، ولا تبديل لحقائق الفطرة بالمكابرة أو الادعاء، تلك الحقائق والمَلَكات التي تتوقف عليها سنة التكليف والابتلاء، تعقلاً وإمضاءً، في منطق الشرع، وحقائق العلم، وبديهة الحس.

فإذا ثبت أن خصائص النوع الإنساني ـ وفي مقدمتها العقل والقدرة والإرادة ـ عناصر فطرية يتوقف عليها إنفاذ سُنَّة التكليف، وما يتبَعُ ذلك، من تحقيق **الغاية القصوى** من الوجود الإنساني على هذه الأرض، وهو «**الابتلاء**» والمسؤولية والجزاء، عدلاً، لزم عن ذلك الأمور التالية:

أولاً: كون هذه العناصر بمفاهيمها الحقيقية، حجة لله تعالى على خَلقه، تنهض بها مسؤوليتهم، وتقطع معاذيرهم في الجبرية، عن التخلف عن أداء مقتضيات التكليف الذي يتم به ابتلاؤهم، بادعاء فقدانها، مكابرة أو تجاهلاً، أو فقدان

بعضها، مما يستلزم الجبر والقهر، فضلاً عن أن التكليف مع فقدانها يغدو محالاً؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، لافتقاد وسائله.

ثانياً: إن القول بسلب الإرادة مضمونها ومحتواها من حرية الاختيار، يساوي القول بانتفائها، والفرض أنها قائمة، بواقع الفطرة، وبداهة الحس، وحقائق العلم.

ثالثاً: على أن مما ينافي القول بالتعطيل والجبر، اعتبار المحققين من العلماء، صرف الإنسان ملكاته العليا، من **العقل والقدرة والإرادة في وظائفها** التي خلقت من أجلها، من قبيل شكر المنعم، لكونها نعماً باطنة، بل من أجلّ النعم، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي، تفسيراً لقوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] أي: نِعَماً ظاهرة وباطنةً؛ إذ الشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم(١).

وقد تأكَّد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] ومن أعظم ما آتى الله تعالى الإنسان من نعم، مَلَكاته العليا، فكانت موطن الابتلاء في تصريفها في وظائفها؛ إذ بها يقوم التكليف، وكيف يعقل أن يتمَّ هذا مع التعطيل الذي يساوي القول بالانتفاء!؟

رابعاً: هذا، والقول بتعطيلها يساوي القول بأنها فُطِرَتْ لغَيْر غرض تؤدِّيه، وهذا يلزم عنه العبث الذي يتنزّه عنه الشارع الحكيم في تصرفه في البشر خلقاً وتكويناً،

---

(١) وهو المعنى الذي اقتبسه الإمام محمد عبده في قوله: «فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان، أن قدرة مكوِّن الكائنات، أسمى من قوة الممكنات، يشهد بالبداهة، أنه في أعماله الاختيارية، عقلية كانت، أو جسمانية، قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى، **فيما خلقت لأجله**» وقد عرف القوم ـ ويقصد الإمام الشاطبي ـ شكر الله على نعمه، فقالوا: «هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله» وزاد الإمام الشاطبي: «في مرضاة المنعم». «رسالة التوحيد» ص٧٤ ـ ص٧٥، للإمام محمد عبده.

وراجع «الموافقات»: (٢/ ٣٢٢) حيث يقول: «لأن الشريعة ما أنزلت إلا لبيان وجه شكر المنعم، وبيان وجه الاستمتاع بها، والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم».

فضلاً عن أن الشارع قد نعى على الذين يعطّلون «**وظائف**» المَلَكات، من السمع والبصر والفؤاد، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا[1]﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله تعالى ناعياً على المعطّلين: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

هذا، ويلزم عن القول بإلغاء القدرة الإنسانية المُحْدَثَةِ، والإرادة الحرَّة، سقوط المسؤولية والجزاء عدلاً، بل وسقوط التكيف والابتلاء جملةً، لتوقف كل أولئك على **العقل والإرادة** كما قدَّمنا، وهذا باطل، فبطل ما أدّى إليه؛ لأنها سُنَّة الحياة الإنسانية العامة التي تعلَّقت بها المشيئة الإلهية، تكليفاً وابتلاءً، والثابت بقواطع الأدلة، والآيات المحكمات التي ينبغي أن يُحمَل عليها كل متشابه، أو مشكل.

خامساً: مما يجافي منطق الشرع أن يقال: إن الله تعالى قد سلب ما أَوْدع مَلَكات الإنسان «قواها النوعية» التي تتأدّى بها وظائفها، ولا سيما «الإرادة» ثم توجَّه سبحانه بالتكليف والمسؤولية!! لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية في تكوين أصل الفطرة التي أبدعها في أحسن تقويم، وأعدَّها إعداداً كاملاً وخاصًا، تمكيناً لها من أداء وظائفها التي تنهض بأمانة التكليف، أقول: لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية من وجهين:

أولهما: لأن القول بالتعطيل يلزم عنه العبث، والحكمة الإلهية تقتضي نفي العبث بداهةً، لتنزُّهِهِ سبحانه عن ذلك.

ثانيهما: لأن التكليف يغدو مع افتراض التعطيل، محالاً، فضلاً عن منافاته لمقتضى شكر المنعم[2]؛ إذ القوة النوعية المسلوبة افتراضاً، هي التي يَتَوَقَّفُ عليها التكليف، واقعاً، تعقلاً وإمضاءً، كما قلنا، ولا يتحقق الشيء مع انتفاء ما يتوقف عليه وجوده بداهة.

---

(١) المسؤولية متجهة على إساءة استخدام وظيفة السمع والبصر والفؤاد، فلأن تكون متجهة على تعطيلها أصلاً، من باب أولى.

(٢) «الموافقات»: (٢/ ٣٢٢).

فبطل القول بالتعطيل، لبطلان لوازمه، وثبت نقيضُه، وهو التأثير والاختيار، هذا فضلاً عن استحالة تبرير المسؤولية، أو إقامة العدل في الجزاء، مع عدم التمكُّن والاختيار، ولأن الجزاء ينقلب مع التعطيل والجبر جوراً ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ[1]﴾ [النساء: ٤٠].

سادساً: هذا ومما يؤكد كون «الإرادة الإنسانية» من عناصر الحجة البالغة أيضاً، أن القرآن الكريم صريحٌ في جعلها أساساً لما تُرتِّبُهُ الإرادة الإلهية نفسها على تصرفها من أثر وجزاء، من مثل قوله سبحانه: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠] وكقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: ١٨] إلى غير ذلك من الآيات الصريحة الدلالة التي تقرر هذا الاعتبار.

فالإرادة الإنسانية مع التمكن، بمثابة السبب المتقدم الذي يترتب عليه أثره، فكان أصل تسببه حجةً عليه، إلزاماً له بتبعة ما يريد.

تاسعاً: القرآن الكريم يؤصل المسؤولية كملاً عن الفعل والنتيجة معاً، ولا يَعْرِفُ الفصل بينهما:

وهذا الأصل الذي يؤصِّله القرآن الكريم، لا يَعْرِف الفصل بين **الفعل وأثره**، فالإنسان مسؤول عن كِليهما معاً، ألا ترى أن من أطلق الرصاص على إنسان، فأرداهُ قتيلاً، أو أضرم النار في زرْع غيره، فأحرقه، ظلماً وعدواناً، هل تنشطر مسؤوليته، فتكون على مجرد القدرة دون أثرها، أو على الفعل دون نتيجته؟؟

لم يُعْهَد هذا، لا في منطق العقل، ولا بداهةِ الحِسِّ، ولا حقائق الشرع، ولا مواقع الوجود.

---

(١) ونذكر بما فات، من أنه سبحانه قد حَرَّم تعطيل الملكات الإنسانية تحريماً قاطعاً، ورتب على ذلك أشدَّ العقاب، ووصف المعطِّلين بأقبح الأوصاف، إذ اعتبرهم كالحيوانات والأنعام، بل هم أضل: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُولَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

إذن، لا يُعْقَلُ قطعُ التمكُّنِ أو الاستطاعة، والإرادة الإنسانية، عن نتائجهما المباشرة، وغير المباشرة، وهذا التسبب في إحداثها لا يدخل في معنى الخلق الإلهي في شيء، حتى يقال: إن الإنسان ـ على هذا النظر ـ خالِقٌ لأفعاله.

ذلك، لكونها نتائج إرادة إنسانية محدثة محدودة نسبية تَسَبُّبِيَّةٍ، جرياً على سُنَّتِه تعالى العامة في تعاقد النتائج بأسبابها، وقد تعلَّقتْ مشيئته سبحانه بهذه السنة العامة؛ لأنه سبحانه واضِعُها بِحكمته، سبباً ومسبباً، تصرفاً في شؤون خلقه تكويناً، والإنسان متصرف أو متسبب أو مباشر على مقتضى هذه السُّنة العامة، فتتعلَّق به مسؤوليته عن كل من التمكن والإرادة وآثارهما جميعاً.

وهذا لا يتعارض البتة مع الاعتقاد الحق، من أن الله تعالى خالِقُ النتائج بقدرته سبحانه؛ لأن تصرف الإنسان باختياره، تسببٌ إرادي في إنفاذ الفعل، وأما الخلق الإلهي، فهو إيجاد للأشياء من العدم، إبداعاً على غير مثال سبق، ولا تنافي؛ لأن فعل الإنسان باختياره، تسبب إرادي إنساني تنفيذي، بقدرة وإرادة مخلوقتين محدثتين طارئتين، محدودتين، تحول دونهما الصوارفُ والموانع، مما لا يدخل في معنى الخلْقِ الإلهي في مفهومه القرآني، إطلاقاً، حتى يُتَصَوَّرَ التحدي المزعوم بين إرادة الله تعالى، وإرادة المخلوقين، أو المشاركة الإنسانية الوهمية في الخلق والإبداع الإلهي!!

تلك هي عقدة العُقد التي نشأ عنها الخلاف في حرية الإرادة الإنسانية، ومبلغ تأثيرها، وتسرب إليها علم الكلام، فزادها تعقيداً.

قدرة الله تعالى أزلية مطلقة، ولا يسع العقل البشري تصوُّر كُنْهِها، وإن كنّا على بينة من آثارها، ولم يوجِدْها غيرُه فيه سبحانه، ولا تقف في سبيلها الموانع والعقبات، فكيف يمكن مع هذا أن تقارَن بالاستطاعة أو الإرادة الإنسانية التي هي أثر من آثار خلق الله[1]؟

---

(١) هذا، ونظرية الكسب الأشعرية معقدة، حتى قيل: «أعقد من كسب الأشعري» وجاءت نظرية توفيقية بين مذهب المعتزلة، ومذهب الجبرية الخلَّص، ولا مضمون لها في الواقع، إذ تثبت القدرة الإنسانية المستقلة، ولكنها لا تقول بالتأثير، فغدا الكسب الأشعري، صورة بلا معنى حقيقي معقول! =

على أنه سبحانه قد فطر الإنسان، وأراده أن يكون حُرًّا، يقرِّرُ مصيره بإرادته الحرَّة، في الدنيا والآخرة، يُوضِّح هذا ويؤكده قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٣٩] وهذا أصل قرآني صريح في تقرير حرية الاختيار، إذ جعل مصير الإنسان النهائي، خيراً أو شرًّا، رهناً بمشيئته الحرة، إلزاماً له بتبعة حريته، وفعله؛ إذ المآب هو المرجع والمصير، فكانت إرادته منشأ تبعته، ولا نقصد بالحجية إلا هذا.

ويؤكد هذا المعنى أيضاً، قوله تعالى: ﴿تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣] كما أشرنا.

وهذا الأصل ليس خاصًّا بالمصير الأخروي، بل هو عام يشمل بحُكمِه المصير الدنيوي أيضاً، للأفراد، والجماعات، والأُمم على السواء، ولا سيما في الجانب السياسي؛ إذ السُنَّة الإلهية عامة في مقتضياتها، ولا تتجزأ.

هذا، وكيف يمكن تفسير شرعية تولي الرئيس الأعلى في الدولة سلطة الحكم، بموجب مبدأ الشورى، إذا لم تكن ناشئة عن حرية واختيار؟؟

عقيدة القضاء والقدر في بعدها السياسي تجعل تقرير مصير الأفراد والأمم رهناً بالإرادة الإنسانية الحرة:

إذا ثبت أن تقرير «مصير الإنسان الفرد» رهنٌ بإرادته التي جعلها الله تعالى سبباً رتَّب عليه ما يستحق ـ باعتباره المتسبب المُريد ـ من جزاء، لِما بيَّنا، واعتبرها حجَّةً عليه، فكذلك الأقوام والأُمم؛ إذ السُّنَّة الإلهية عامَّةٌ لا تتجزأ في مقتضياتها، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

وهذا بيِّن، في أن تقرير مصير القوم بإرادتهم هم، وتبعاً لما يكون عليه التغيير نوعاً ـ وقوامه الإرادة خاصة أو عامة ـ من الأفضل أو الأسوأ، يتعيَّن نوع المصير،

= هذا وفكرة الكسب الأشعري هذه، ليست ـ في حقيقتها ـ إلا صورة مشوهة «للجبر» اخترعت فراراً من ادعاء خلق الإنسان لأفعاله، الأمر الذي يوجب ـ في تصور الأشعرية ومن معهم ـ إشراك الإنسان مع الله تعالى في الخلق والإيجاد، علماً بأن الإشراك ـ في مفهومه القرآني ـ لا يمت إلى هذا المعنى بصلة، ولا يتسع المقام هنا لتناوله بالتحليل والتفصيل.

جزاءً وفاقاً، فكان لحرية الاختيار - في منطق الإسلام - بُعدها **السياسي، والجماعي**، كما ترى، فضلاً عن **بعدها الديني والفردي**.

وهذا أصل عام عظيم يؤصّله الإسلام، بالنسبة للأفراد، والأقوام، والأمم، ولا سيما في الجانب السياسي، مما يقطع حجج المستشرقين فيما ألصقوه من وصمة «الجبرية» بالإسلام.

الملكات العليا في الفطرة الإنسانية من عناصر الحجّة البالغة. إلزاماً بالمسؤولية:

نخلُصُ من هذا، إلى أن فطرة التكوين الإنساني نفسها، بخصائصها، وملكاتها العليا، من العقل، والاستطاعة، والإرادة، بمضامينها الحقيقية، وقواها النوعية، من عناصر حجة الله البالغة على خَلْقِهِ، تنهض بالتبعة والمسؤولية، وأن القول بسلب قواها المعنوية، أو تعطيلها عن التأثير بمقتضى تعاقد الأسباب بمسبباتها، سنةً إلهية عامة ثابتة، ووضعاً إلهيًّا مُبْرَماً، أقول: إن القول بسلب ذلك، يلزم عنه معنى «الجبر» الذي قوّضه الحق القرآني من أساسه، لمنافاته لمبدأ التكليف والابتلاء، والمسؤولية والجزاء، وقانون السببية، وكلها من سُنَن الحياة الإنسانية الثابتة التي لا يملك أحد لها تبديلاً أو نقضاً، كما يلزم عن ذلك ضياعُ الحكمة الإلهية من أصل فطرة التكوين؛ إذ تغدو عبثاً لا وظائف لها تؤديها.

عاشراً: من لوازم القول بالجبرية انهيار أصول الفضائل، ونسبة الكفر والشرك والمعاصي إلى الله تعالى:

هذا، وعلى الرغم من النداءات الإلهية بتحريم هذا التعطيل، فإنه يلزم عن ذلك أيضاً، التباس الحق بالباطل، والخير والشر، مما تنهار معه أصول الفضائل؛ إذ فاعل الشر بالجبر لا يعتبر شريراً، ولا فاعل الخير بالجبر خَيِّراً ولا فاضلاً، وبذلك يختلط البَرُّ بالفاجر.

على أن إفراغ الإرادة من معناها، يساوي القول بانتفائها، أو تعطيلها، مما يلزم عنه إلغاء الشخصية الإنسانية المعنوية التي قوامها الإرادة الحرَّة[1] المسؤولة.

ثم إنَّ الجبر ـ آخر الأمر ـ يوجب نسبة الشرك، والكفر، والمعاصي، إلى الله سبحانه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً، وهذه مآزق من الحرج والحيرة التي لا يملك الجبريون منطقاً سليماً يخلِّصون أنفسهم منها، أو يدفعون به سخف تلك اللَّوازم العقلية الحتمية التي اقتضاها مذهَبُهم.

الحادي عشر: إرادة الإنسان أو مشيئته الحرة، لا تخرج عن مشيئته تعالى[2] المتعلقة بالسُّنن الكونية، ونواميس الحياة الإنسانية، لكن جوهر كلٍّ من المشيئتين مختلف اختلاف المخلوق عن الخالق:

الإرادة الإنسانية لا يسعُها أن تخرج عن نطاق السنن العامة الكونية، أو النواميس التي وضعها الله تعالى للحياة والأحياء، إذ تعلَّقت بها مشيئتُه، سبحانه، والإنسان لا يملك أن يغيِّر من هذه المشيئة، وإلا انقلب الإنسان خالِقاً، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك، بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وظاهرٌ أن الإنسان مهما بلغ من مستوى فكري، أو قوةٍ علميةٍ، أو إراديةٍ، فإنّه لا يستطيع أن يشاء مشيئة أخرى لله تعالى، غير مشيئته سبحانه التي تعلَّقتْ بنظام هذا الكون وما فيه، ونواميسه العامة الثابتة في الحياة الإنسانية، الماضية في الأمم، الأولين منهم والآخرين، لقوله سبحانه: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢] وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧].

---

(١) لا يقال: إن اعتبار الإرادة الحرّة من عناصر الحجّة البالغة من باب أخذ الدّعوى في الدّليل، وهو ما يسمى «مصادرة» في عُرْفِ علماء البحث والمناظرة، لا يقال هذ؛ لأنها اعتبرت حجة على التبعة والمسؤولية، بصريح نصوص القرآن الكريم، والمسؤولية تستلزم الحرية.

(٢) الإرادة الإنسانية تعمل في نطاق المشيئة الإلهية، لا تملك أن تخرج عنها، أو عن مجال السُّنَن والنواميس التي وضعها الله تعالى لنظام هذا الكون، والحياة، والأحياء، فلا يَسعُ الإنسان أن يخرج عن نظام فطرته مثلاً، أو ينقضها، أو يبدِّل فيها ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

وعلى هذا، فالإرادة الإنسانية ـ بما هي مخلوقة، حادثة، محدودة، تَحُول دونها الموانع ـ لا تعلُّقَ لها بالسنن تكويناً أو وضعاً، بل ذلك من صنع الخالق جلَّ وعلا، وإنما تتعلق بالتكاليف فحسب؛ إذ هي مجالها استجابةً لها، أو مخالفةً وخروجاً عنها، فيكون الامتثالُ أو العصيانُ، ويترتَّب على ذلك رضا الله تعالى أو سخطه، تبعاً لذلك.

فالإنسان مسيَّر مجبور من حيث الخضوع لهذه السنن، ولكن حُرُّ الإرادة في نطاقها، فيما يتعلق بالتكاليف بمقتضى سُنَّة التكاليف والابتلاء التي هي من القضاء والقدر نفسه، ولا تنافي.

أما المشيئة الإلهية، فهي مطلقة، لا حدود لها، أزليةٌ، لم يخلقها غيره فيه سبحانه، ولا تقف في سبيلها الموانع والعقوبات، وليس بُوسْع العقل الإنساني إدراك كُنْهِها، أو تبيُّن حدودها، وإن كان بوسعه أن يكون على بيِّنة من آثارها، كما بيَّنّا.

هذا، وتتعلق هذه المشيئة الإلهية بالخلْقِ والإبداع والإيجاد من العدم، وعلى غير مثال سبق، ومن ذلك، إبداعُ سُنَّة الفطرة الإنسانية نفسها، لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] وقوله سبحانه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم: ٣٠].

هذه مشيئة الله سبحانه وتعالى التي تعلقت بالسنن العامة إيجاداً، قرَّرها القرآن الكريم بياناً محضاً لمشيئته المطلقة، في آياتٍ عدة تدلُّ بظاهرها على أن لا علاقة للإرادة الإنسانية بهذا التصرف الإلهي التكويني، ولا ينبغي أن يفهم منها جبرٌ أو قهرٌ للإرادة الإنسانية في مجال التكاليف، عملاً بمقتضى سُنَّة التكليف والابتلاء.

وبيان ذلك، أن لله تعالى تصرفاً آخر في «التكليف» أوامرَ ونواهيَ، تشريعاً وتوجيهاً ولذا أرسل الرسل، وأنزل الشرائع، ولذلك كان لله تعالى نوعان من التصرف:

أولهما: التصرف في السنن والنواميس في الكون وموجوداته، والإنسان، إيجاداً وتكويناً، ومن ذلك سُنّة الفطرة الإنسانية، وسُنَّة التكليف والابتلاء، وقانون السببية، وهي سنن عامة ثابتة لم تتعلق مشيئته تعالى وإرادته بنقضها أو تبديلها، ولو شاء الله لها نقضاً أو تبديلاً، لما أعجزه ذلك، لقدرته المطلقة سبحانه، كما أشار إلى ذلك في

مواضع عدة من القرآن الكريم، بياناً محضاً للقدرة الإلهية المطلقة، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥] وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، وهذه الصورة الشرطية، أو الافتراضية، لم تتحول إلى حقيقة واقعة، فكانت بياناً محضاً للقدرة الإلهية المطلقة كما قلنا، ولو تحولت إلى أمر واقع، لتغيرت سُنّةُ التكليف والابتلاء.

الثاني عشر: تصرف المشيئة الإلهية في السنن العامة تكويناً، لا يتعلق به سخطه ولا رضاه سبحانه:

هذا، وتصرف الله تعالى في هذه السنن، وضعاً وتكويناً، لا يتعلق به رضاه أو سخطه، بل تتعلق به إرادته ومشيئته التكوينية سبحانه، فحسب، **والرضا غير المشيئة**، فقد شاء الله تعالى أن يقع الإشراك، والكفر[1]، والمعاصي، إمضاءً لسنة الابتلاء التي وضعها الله تعالى، وفطر الإنسان فطرة خاصة من أجلها، ولكنه سبحانه لا يرضى بالكفر والمعاصي وقوعاً، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] **فالمشيئة** أو الإرادة **غير الرضا**، كما ترى؛ إذ المشيئة ـ كما قدَّمنا ـ تصرفٌ في السنن، وضعاً وتكويناً، وهذا قضاء مبْرم، لا يتعلَّق به سخطٌ ولا رضاً، وإنما يتعلَّقان بالنوع الآخر من تصرفِهِ سبحانه، وهو «التكليف والتشريع» أمراً ونهياً، وتوجيهاً، كما سيأتي بيانه.

الثالث عشر: لا يملك الإنسان في السنن العامة الإلهية نقضاً ولا تبديلاً، إذ سَعْيُه الحرّ المسؤول في نطاقها:

لا يملك الإنسان للسُّنَنِ الإلهية العامة الثابتة نقضاً، ولا تبديلاً، وإلا انقلب

(١) إذ لا يقع شيء في الأرض ولا في السماء دون إرادته سبحانه، هذا بمقتضى تصرف التكوين، ولكن ليس كل ما يقع يرضاه الله تعالى، عملاً بمقتضى التكليف والابتلاء.

الإنسان خالِقاً[1]، لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ [الأنعام: ١٠٧] أي: لغيَّر السنَّة العامة التي وضعها في الابتلاء. بل ولغيَّر سُنَّة الفطرة الإنسانية نفسها، بتبديلها خلْقاً آخر، كالملائكة، لا يقوم على أساس سُنَّة التكليف والابتلاء، لكنه سبحانه لم يشأ؛ إذ عبَّر بلفظ «لو» التي تفيد الافتراض، أو الامتناع، فأبقى سُنَّة الفطرة الإنسانية على حالها، كما أبقى ما تقوم عليه من سُنّة التكليف والابتلاء، ومن هنا، كان وقوع الإشراك بمشيئته وإرادته سبحانه، بهذا المعنى الذي يتعلَّق بتصرفه تعالى في السنن تكويناً، وهذا لا علاقة له بالإرادة الإنسانية، أو تعطيلها أو جَبْرِها، كما ترى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ [الأنعام: ١٠٧] وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥] أي: لغيَّر كلًّا من سُنَّة الفطرة، وسُنَّة الابتلاء، لكنه سبحانه لم يشأ، ولم يفعل.

وهذا النوع من التصرف الإلهي في السنن العامة خلقاً وإيجاداً لا علاقة للإرادة الإنسانية به، فكيف يُفْهم منه معنى الجبْر[2] الذي يعطل الإرادة الإنسانية أو يقْهَرُها، كما فهم المشركون، بادعاء أن مشيئتهم هي عيْنُ مشيئة الله في الإشراك؟؟

وقوع الإشراك، والكفر، واجتراح المعاصي والسيئات نتيجة لقيام سُنَّة الابتلاء وضعاً إلهيًا، وتصرفاً تكوينيًا:

ومن هنا، كان وقوع الإشراك نتيجةً لإبقاء سُنَّة الابتلاء التي لم يشأ الله تعالى أن ينقضها، أو يُبدِّلها، ولو شاء الله تعالى أن ينقضها، أو يبدلها، وكذا لو شاء الله تعالى ألا يقع إشراك، لما كان ثمة تكليف ولا ابتلاء، ولغيّر سُنّة الفطرة ذاتها، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ﴾ [الأنعام: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ

(١) أرجو المعذرة من القارئ الكريم في هذا التكرار المقصود؛ لأني أردت ترسيخ هذا المعنى في الذهن، لما يترتب عليه من أثر كبير في التوضيح والتفصيل والتمييز الدقيق بين المفاهيم القرآنية.

(٢) يقول الشيخ محمد عبده: «وُجِد بين المسلمين طائفة تعرف بالجبرية، ولكنها ضعيفة ضئيلة يقذفها الحق، ويطردها العقل، وينبذها الدين». المرجع السابق ص٦٢.

ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] فلا يُفهم منها جبْرٌ ولا قسْرٌ ولا إلْجاءٌ. ووجه الدلالة أن الله تعالى لم يشأ، قصداً إلى تقرير سُنّة الابتلاء.

وهذا من تصرف الله تعالى بالسنن العامة، ولا علاقة له بالإرادة الإنسانية، ولا قهرها، ولا سخطه ولا رضاه سبحانه؛ إذ ليس في معنى وضع الله تعالى لسُنة الابتلاء مثلاً، أو إبقائها، قهرٌ ولا جبْرٌ، بل الإنسان في نطاق سُنة التكليف والابتلاء هذه حرٌّ مختار، يسلُك أيَّ سبيل شاء، كما هو صريح النصوص المحكمة، بدليل إلزامه بتبعة سعيه في نطاقها، ولا معنى للابتلاء إلا هذا، وإلا فكيف يكون مع الجبر ابتلاء؟ أو مع التعطيل مسؤولية وجزاء؟؟! فالتلازم قائم بين الابتلاء وحرية الاختيار.

الرابع عشر: المشيئة الإلهية ـ في منطق القرآن الكريم ـ تختلف عنها في منطق المشركين والجبرية حقيقةً ومفهوماً.

قد علمتَ ـ فيما أحسبُ ـ أن المشيئة الإلهية في منطق المشركين ـ كما حكاه القرآن الكريم ـ إنما تعني الجبر، والرضى بما يقع من الشرك والمعاصي، وقد ردَّ القرآن الكريم على سفه هذا المنطق، بأنه لا يقوم على العلم بحقائق الدين، بل على الظن، والوهم، والخرص، والتكذيب!

وعلى ضوء ما بيَّنا من المفهوم الحق لهذا النوع من المشيئة الإلهية في مفهوم القرآن الكريم، يمكن تفسير مقولة: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»(١) لا محالة، لكون هذه المشيئة إنما تعني تصرف التكوين، والخلْقِ، والإبداع، ووضع السنن العامة، مما لا علاقة للإرادة الإنسانية به، وهذا تصرف تكويني بخلاف النوع الثاني من التصرف التكليفي.

الثاني: وهو تصرف الله تعالى في «التكليف» أمراً ونهياً، وتشريعاً وتوجيهاً، والإنسان هو «محور التكليف» بما فطر عليه من العقل، والاستطاعة، والإرادة، ولا

---

(١) ذلك ما يقرره القرآن الكريم بالنص الصريح الذي لا لُبس فيه، ولا إبهام، بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

يتوجه إلى الإنسان تكليفٌ إلَّا بتوافرها جميعاً، بمعنى أنه تعالى خلقها فيه، ثم كلفه، كيلا يكون للإنسان على الله حجة بادعاء فقدان وسائل التكليف ومقوماته.

آ ـ **أما العقل**، فهو أساس التكليف ومناطه؛ إذ به تتم الأهلية، إجماعاً، كما ذكرنا.

ب ـ **وأما «الاستطاعة»** فيقصد بها «التمكُّن» و«الوُسع» والقدرة، وهي عقلية، ونفسية وجسدية، ولكنها «استطاعة» هي أثر من آثار خلق الله في الإنسان، حادثة مخلوقة محدودة، كما قلنا، والتكليف يجري في حدودها، دفعاً للحرج، ولأنه لا تكليف إلا بمستطاع أو مقدور، وذلك ثابت بالنص ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقد خلق الله تعالى في الإنسان هذا الوسع، الذي هو «أداة» الإرادة في التوجيه والتنفيذ والعمل، وبها يملك الإنسان أن يفعل الشي وضده، أو الامتثال والعصيان.

جـ ـ **وأما «الإرادة»** فتعني حرية الاختيار، وانتفاء الجبر والإكراه فيه.

هذا، والإرادة عزم وتصميم يسبقه تفكير، وتقدير، وتدبير، ونظر في العواقب.

وهذا هو «مورد التكليف» ومناط رضا الله تعالى وسخطه، تبعاً للامتثال والعصيان، فينبغي ألا يقع التخليط بين مشيئة الله تعالى تكويناً وخلقاً، وبين مشيئته وإرادته سبحانه تكليفاً وابتلاءً.

الخامس عشر: الفرق بين السُنّة الإلهية العامة في التكليف، وبين التكليف نفسه أمراً ونهياً:

وبذلك اتضح الفرق بين سُنّة التكليف والابتلاء، وبين التكليف نفسه، أمراً ونهياً، فالإنسان مجبور من حيث سنن المشيئة الإلهية، العامة الثابتة، لا يملك أحدٌ لها نقضاً أو تبديلاً، فلا يملك مثلاً أن يُغُيِّرَ سنن فطرته، ولكنه حُرٌّ مختار في التكليف نفسه، امتثالاً وعصياناً، وفي نطاق تلك السنن، ومما يدخل في مستطاعه.

وتَبَيَّنَ لنا أيضاً، سفاهةُ منطق الجبْريين في استدلالهم على إشراكهم بالمشيئة، كما

ذكرنا، من حيث إنهم زعموا مشيئتهم في الشرك، هي عين مشيئة الله تعالى، توصُّلاً إلى الاعتذار عن إشراكهم بالجبر، جهلاً بحقائق الدين، أعجزهم عن التمييز بين ما هو مشيئة لله تعالى في سُننه، وبين مشيئة الإنسان في تكليفه!!

ولو سُلِّم مشيئتهم في الشر أو الكفر، أو المعاصي، هي عيْنُ مشيئة الله تعالى، للزم نسبة الشرك والكفر إليه تعالى، فكأنه تعالى أشرك بنفسه، أو كفر بنفسه، وكذلك نسبة المعاصي والقبائح إليه سبحانه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً، وفي هذا إيقاع للجبرية في مآزق من الحرج والحيرة ما أظن أنهم يملكون من المنطق السليم ما يخلصون به أنفسهم منها.

الإنسان حُرٌّ مختار في نطاق المشيئة الإلهية، لا يتعدّاها، ولكن مشيئة الإنسان ليست عين مشيئته تعالى، كما زعم الجبرية، والمحتجون بالقدر على الشرك:

وبيان ذلك أن الإنسان على الرغم من كونه محكوماً بالسنن الإلهية العامة، في الكون والإنسان، يجري سعيه المسؤول في نطاقها، بحيث لا يسَعُه الخروج عنها، أو تحدِّيها، أو تبديلها، أو أن يشرك الله تعالى في تكوينها، أقول: على الرغم من ذلك فالإنسان حُرٌّ مريدٌ مختارٌ في نطاق تلك المشيئة، ذلك؛ لأنه سبحانه أراده أن يكون حرًّا؛ إذ لم تتعلَّق مشيئته سبحانه بصرف الإنسان عما يريد، أو إلغاء اختياره لأيٍّ من سبيل الهدى أو الضلال، أو الحق أو الباطل، أو الشر أو الخير، إمضاءً لسُنّة التكليف والابتلاء العامة في المخلوقين، كما ذكرنا، وإلا لزم القول بسقوط هذه السنة وبطلانها، ولا يُتصوّر ذلك؛ لأنها مستقرة ثابتة بصريح النصوص، والله تعالى لا يقضي بما يناقض ما استقر من سُننه في خلْقِه؛ إذ التناقض في شرع الله، أو في سننه محال، تجد هذا بيِّناً صريحاً في آيات محكمة، لا تحتمل التأويل، من مثل قوله سبحانه: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] والاستفهام إنكاري، بمعنى: «لا تكرههم على الإيمان، بل اتركهم يختارون ما يشاؤون، من سلوك سبيل الإيمان، أو الكفر، وهذه هي الإرادة الحرة التي تقوم عليها سُنَّة الابتلاء، وإذا كان هذا في العقائد، ففي

التصرفات الظاهرة من أعمال الجوارح أولى؛ إذ لا قيام لسنة التكليف، ولا نفاذ لمقتضياتها، ولا مُسوِّغ للمسؤولية عن هذا الإنفاذ، وترتيب الجزاء عدلاً، إلا بحرية الاختيار!!».

السادس عشر: خضوع الإنسان للسنن الإلهية العامة، في الكون، وفي فطرته، لا ينافي كونه حرًّا:

وعلى هذا، فخضوع الإنسان للمشيئة الإلهية فيما أقامته من سنن عامة، لا ينافي كونه حرًّا مختاراً في نطاقها، بمنطوق الآية الكريمة، ولما قدَّمنا، من أن «حرية الإرادة» الإنسانية نفسها ـ وكذلك العقل والاستطاعة ـ من سنن الفطرة، فطرة الله التي فطر الناس عليها التي لا يملك أحد تبديلها، أو نقضها، فكانت حرية الإنسان إذن قدراً مقدوراً، وفطرة مسنونة، بمشيئته تعالى.

وإذا ثبت أن حرية الإرادة من قدر الله تعالى في فطرة التكوين الإنساني، وأنها أُعدَّت إعداداً خاصًّا ليقوم عليه التكليف والابتلاء، كانت من عناصر الحجّة البالغة على التبعة والمسؤولية التي ينتفي معها معنى «الجبرية» بداهةً؛ إذ لا تُتَصوَّر مسؤوليته مع الجبر والقهر.

الأدلّة على التلازم بين سنة الفطرة، وسنة التكليف، في منطق القرآن الكريم:

أولاً: لو شاء سبحانه أن يلغي الإرادة الإنسانية، أو يسلبها حرية الاختيار، لغيَّر سنة الفطرة ذاتها، وبدَّل كذلك سنة التكليف والابتلاء، وفقاً للفطرة الجديدة، ولكن آي القرآن الكريم تفيد وعلى وجه اليقين أن «مشيئته» تعالى لم تتعلَّق بذلك، بدليل تعبيرها بكلمة «لو» التي تفيد امتناع الوقوع، أو تفيد مجرد «الافتراض» كما بيّنا، ولو شاء سبحانه ذلك التغيير، لما أعجزه شيء، لقدرته المطلقة، لكنه سبحانه لم يشأ، ولم يفعل، إقراراً لسنة الابتلاء وسنة الفطرة على السواء، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] وهذا يفيد أنه سبحانه لو غيَّر الفطرة فعلاً وواقعاً، لما كان ثمة تكليفٌ ولا ابتلاءٌ، ولا مسؤوليةٌ ولا جزاءٌ، بأن

جعلهم أمة واحدة، كالملائكة، لا يعصون الله ما أمَرَهم، ويفعلون ما يؤمرون، كما فصلنا، فكان ثمة «تلازم» بين سنة الفطرة الإنسانية وبين سنة التكليف والابتلاء وجوداً وعدماً؛ إذ بتغيير سنن الفطرة الإنسانية، يتغيَّرُ ما وضع لها من سنة التصرف في أحوالها، ابتلاءً، بصريح قوله سبحانه: ﴿وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] ووجه الدلالة أن سبحانه لم يشأ أن يغيِّر فطرتكم، فيجعلكم أمة واحدة، كالملائكة؛ لأن مشيئتهُ تعلقت بابتلائهم فيما أتاكم، فاستقرتْ سُنة الفطرة قائمة على حالها، لتعلّق مشيئة الله تعالى بإبقاء سنة الابتلاء ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[المائدة: ٤٨].

فالتلازم قائم ـ كما ترى ـ وهذا نص عام في الابتلاء يشمل كلَّ ما أوتي الإنسان من نعم الله، ومنها نعمة ملكات «الفطرة» ذاتها، وهي من أجلِّ النعم، فضلاً عن سائر النّعم المعنوية والمادية في موجودات هذا الكون، والعموم مستفاد من قوله تعالى: ﴿فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[1].

وعلى هذا، فابتلاء الإنسان في إرادته، كابتلائه في عقله وسمعه وبصره؛ إذ كلُّ أولئك كان عنه مسؤولاً، تصريفاً وتوجيهاً، وكيف يتأتّى ابتلاء الإنسان في إرادته، وهي مقهورة[2]، أو مسلوبة، أو ملغاة؟

إذن، سُنة الفطرة التي استقرت، إبقاءً لسنة الابتلاء، تتضمن «حرية الإرادة» الإنسانية، فكانت لذلك قدراً مقدوراً، بصريح ما تَلوْنا، فكانت لذلك حجّة للإلزام بالتَّبعة، وهو ما ينافي الجبْر والتعطيل.

هذا، وسنة الابتلاء تشمل ـ فيما تشمل ـ تصرف الإنسان في مَلَكاته الفطرية، ومنها الإرادة بمعناها الحقيقي، غير مفرغة من محتواها، وهو حرية الاختيار، وإلا كانت ملغاة!

ثانياً: هذا ويُوضِّحُ ما أفاده صريح قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] من التلازم بين سُنة الفطرة وسُنة الابتلاء، قوله

(١) إن كلمة «ما» من قوله تعالى ﴿فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] من صيغ العموم.

(٢) والقول بقهرها يساوي القول بانتفائها.

تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

ووجه الدلالة، أنه تعالى بجَعْلِه الدينَ الحنيف هو الفطرةَ الإنسانية ذاتها، قد ربط بينها وبين الدين ربْطاً محكماً على سبيل التلازم، وجوداً وعدماً.

هذا، ولا ريب أن الدين تكليف، وابتلاء في العمل، فثبت على وجه القطع، أن سنة الفطرة بمقوماتها وخصائصها ـ ومنها الإرادة ـ متلازمة مع سنة التكليف والابتلاء، بجعل الله تعالى، لصريح ما تَلَوْنا، ولو شاء الله تعالى أن يغيِّر سنة الفطرة، لغيَّر سنة التكليف والابتلاء، كما ذكرنا؛ لأن انتفاء إحداهما يستلزم انتفاء الأخرى، ولأبدع كما يشاء سنناً أخرى تتفق مع الفطرة الجديدة، كما بيَّنا، وهذا ما تقضي به فلسفة التشريع، لكنه سبحانه بمنطوق الآية الكريمة لم يشأ، ولم يفعل، إبقاءً لهما، فالتلازم قائم بين سنة الابتلاء وحرية الإرادة.

وتأسيساً على هذا، فالدين تكليف، تنهض به الحجة على المسؤولية، فكذلك الفطرة الإنسانية نفسها، حجّة تنهض بها المسؤولية، للتلازم، وكذلك الإرادة الحرَّة؛ لأنها من خصائصها، فكانت لذلك من عناصر حجّة الله البالغة، فالقول بإلغائها أو مصادرتها أو تعطيلها ينافي منطق القرآن الكريم باعتبارها حجّة، لكونها من سنن الفطرة، ولتوقف التكليف عليها إمضاءً وإنفاذاً، وعلى هذا فلا يملك إنسان أن يحتجَّ بفقدان الإرادة، أو جبرها، أو تعطيلها، اعتذاراً عن الشرك أو الكفر أو العصيان، وتلك آية الحجيَّة.

هذا، وعناصر الفطرة لا تتبدَّل بالوهم أو الظنّ، أو الادِّعاء أو المكابرة.

أما كون الفطرة الإنسانية سنة إلهية عامة ثابتة، لا تبديل لها، فذلك هو ما يقضي به صريح قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠][١].

---

(١) الخطاب في الآية الكريمة موجّه إلى الرسول ﷺ والدين في الآية الكريمة مقصود به الإسلام.

هذا، وفي الآية الكريمة دليلٌ على عدم تعلّق مشيئة الله تعالى بتبديلها ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: ٣٠] لأن في إقرارها للدين نفسه، وهو سنة التكليف والابتلاء، فكان كل منهما سنة عامة ثابتة قطعاً، وعلى سبيل التلازم، كما ترى، وأن كلًّا منهما حجّة تنهض بها المسؤولية والجزاء.

وفي الآية الكريمة دلالة بيِّنة أيضاً على أن الذي أنزل الشريعة وموازينها، هو الذي فطر الفطرة على سننها، بحيث تكفل لسنة التكليف، تعقلاً وإنفاذًا، فالقول بتعطيل أيٍّ من عناصر الفطرة يستلزم الخُلْف والتنافي بين السنن الإلهية أو تبديلها، وهو محال، سواء أكان في السنن الكونية، أم السنن والنواميس الاجتماعية، لقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ﴾ [الملك: ٣] ولقوله سبحانه: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢] ولقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الأحزاب: ٦٢] ولقوله تعالى: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: ٣٠].

فتلخَّص أن الفطرة الإنسانية نفسها، ومَلَكاتها وخصائصها الباطنة، من العقل، والاستطاعة، والإرادة، من عناصر حجّة الله البالغة على الخلْق، إلزاماً لهم بالمسؤولية، والجزاء، بمقتضى حرية الاختيار؛ لأن هذه «الفطرة» سنة إلهية عامة ثابتة، اقتضتها اقتضاءً واستلزاماً سنة التكليف والابتلاء، للتلازم بينهما، بجعل الله تعالى، لصريح ما تَلونا[1]، فكانت لذلك قَدراً مقدوراً، وقضاءً مبْرماً، تقطع معاذير القائلين بالتعطيل، أو السلب، أو المصادرة، أو الإلغاء، أو الجبر إفراغاً لها من مضامينها، لمنافاة ذلك لصريح النصوص، ولمقتضى السنن الإلهية الثابتة في الحياة، والأحياء التي لم تتجه فيها المشيئة الإلهية إلى تبديلها، بالتعطيل والإلغاء قطعاً، ولاستحالة وقوع الخلْف والتناقض بين سننه العامة سبحانه.

---

(١) من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ﴾ [المائدة: ٤٨]. ولقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَاْ بَعۡضَكُم بِبَعۡضٖۗ﴾ [محمد: ٤] ولقوله تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ [الروم: ٣٠].

السابع عشر: ينبغي التفريق بين عقيدة القضاء والقدر من حيث هي سُنة إلهية عامة ثابتة، بمقتضى تصرفه تعالى فيها تصرفاً تكوينيًا، وبين «المقضيّ به» أثراً لتلك السنة كما يقول الإمام القرافي[1]:

أشرنا في «الكلمة» التي قدمنا بها هذا الكتاب، إلى أنه يجب إدراك حقائق هذا التشريع في عقائده، والتمييز بين الشيء والأثر؛ لأن التخليط بينهما يفضي إلى التباس الحق بالباطل.

فالقضاء والقدر، باعتبارهما سنة إلهية عامة ثابتة مطَّردة، من وضع الخالق جلَّ وعلا، تجري الوقائع والأحداث بمقتضاها، نتيجة لارتباطها بأسبابها، بجعل الله تعالى، لا جزافاً، ولا اعتباطاً، ولا فوضى، ولا ارتجالاً، بل على مقتضى من الحكمة الإلهية، والعدل، وعلى وجه لا ينافي منطق العقل، أقول: عقيدة القضاء والقدر بهذه المثابة، حق ثابت مبين، لا نزاع فيه في هذا الدين، وأن الإيمان والرضا، بهذه السنة العامة الحكمية، عن علم ويقين، من أصول الاعتقاد شرعاً، وإنكارها كفر؛ لأن الكفر بسنن الله الثابتة في الكون، والحياة، والأحياء، كالكفر بالله تعالى، وبشرعه، سواء بسواء؛ إذ الكل من صنع الله تعالى.

ثم إنها سنَّة ثابتة قائمة مُطَّردة، لا يملك أحدٌ لها تغييراً أو نقضاً، كما أسلفنا.

غير أن «**المقضيَّ به**» الناتج عنها، شيء وراء ذلك، كما يقول الإمام القرافي، فينبغي العمل على تغييره، إن كان شرًّا أو ظلماً، بأقصى جهد مستطاع، وعدم الاستكانة له، أو الرضا به، مع الابتهال والضراعة إليه تعالى، ليعين على إزالته وتغييره، عملاً بمبدأ التغيير الثابت شرعاً، وبذلك يقترن العمل الجاد بالإيمان الصادق، لقوله جلَّ شأنه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١].

فإرادة التغيير إذن ينبغي أن تصحّ وتصدر من القوم أوّلاً، حتى تتجه إرادة الله تعالى بتغيير أحوالهم على وفق ما أرادوا.

---

(١) راجع: «جوانب من العقائد والمثل في الإسلام» للشيخ محمد المدني ص١٥ وما يليها.

ومفاد هذا، أن مصير القوم بأيديهم هم ـ كما ترى ـ بصريح منطوق النص القرآني، وهذا أصل عظيم يرسيه الإسلام في تقرير «المصير السياسي» للأمة، بوجه خاص، ولا يتأتّى تفسير هذا المبدأ، وتنفيذه، إلا على أساس مبدأ حرية الاختيار.

وبذلك قضى هذا الأصل العتيد على فرية «الجبرية» من القواعد، وجاء ظهيراً ومؤكداً لمبدأ حرية الإرادة الإنسانية المسؤولة، على وجه قاطع.

وعلى هذا، فالاستعمار، أو قيام إسرائيل، على سبيل المثال، وإن وقع **نتيجة** لأسباب معينة، جرْياً على مقتضى قانون السببية، غير أن هذه **النتيجة** يجب رفضها، ولن يعين الله تعالى على رفع هذا الظلم، وإزالة آثاره، إلا إذا بادر المسلمون أنفسهم إلى تغييره بإرادتهم هم أولاً، عملاً بمبدأ التغيير.

هذا، والشارع الحكيم لم يقهر الناس على اتخاذ الأسباب التي أدَّت إلى استعمارهم، أو ظلمهم وإنما كانت نتيجة لإرادتهم، أو مواقفهم التي اختاروها، جرياً على سنة ارتباط النتائج بأسبابها، وقد تكون لأسباب أخرى صادرة من غيرهم، ولا قِبَلَ لهم بدَفْعِها، من ظلم القويِّ للضَّعيف، واستبداده به، مما هو واقع ومشهود في المحيط الدولي، فينبغي التكاتف حينئذ، والتعاون المشترك، وفي دائرة البر[1] والخير الإنساني العام، لدرء خطره، ومقاومته، وهو ما فرضه الإسلام، واعتبره مادةً للتكليف والابتلاء، بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَا۟ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ﴾ [محمد: ٤] وقوله عز وجل: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٢ ـ ٣] ولقوله جلَّ شأنه: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥] إلى غير ذلك من الآيات المحكمات التي تقرر معنى **الابتلاء**، وتمحيص إيمان القلوب القائم على اتخاذ «**المواقف**» الحيوية الحاسمة، بما تستوجبه من إعداد القوة بأقصى ما في الوسع والاستطاعة، تجاه الوقائع والأحداث.

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

ولا ريب أن قوام تلك «المواقف» عزم ذاتيٌّ صادق، وإرادة حرّة نفّاذة، وتصميم مكين، بلا مراء.

على أنه إذا عظم الخطر الداهم، واستفحل الظلم والشرّ، من قبل دولة عاتية، وجب التعاون الدولي السياسي والعسكري، حسب الأحوال، في دائرة البرّ العام، لمحو ظاهرة الظلم والبغي والعدوان من الأرض، كما بيّنا، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

فعقيدة القضاء والقدر إذن، عقيدة العمل الجاد، والإيمان الصادق، والإيجابية البالغة الأثر والقوة، والتضحية السخية باسترخاص الأموال والأنفس، والمواقف الحاسمة في تقرير المصير، في الحياة الإنسانية بوجه عام، والسياسية بوجه خاص؛ إذ بها يتقرر المصير النهائي للأمة، في دنياها، فضلاً عن آخرتها.

ولعل في هذا ما يَدحض مزاعم المستشرقين الذين حاولوا في كثير من بحوثهم، أن يربطوا بين تخلُّف المسلمين، وبين ما زعموا من «الجبرية» في عقائد الإسلام، افتراء وتكذيباً وخرصاً، دون تمحيص علمي نزيه منهم لمضمون تلك العقائد ومراميها، واستشهاد من واقع تاريخ الإسلام السياسي، بمن تمثلت فيهم تلك العقائد، وتجسَّدت معانيها، من الرعيل الأول الذي أشربت نفوسهم روحها ومعانيها الحقة، فانطلقوا في الدنيا ـ تحت تأثيرها ـ يحققون الانتصارات الرائعة، العسكرية والسياسية، بما يشبه المعجزات!!

حاول المستشرقون إذن أن يلصقوا وصمة الجبرية بالإسلام، فما أفلحوا.

هذا، وقد علمت ـ تفصيلاً وتحليلاً ـ أن «**الجبرية**» هي تلك «**الفرية**» القديمة التي احتج بها المشركون، وقد رأيت موقف الإسلام منها، في منطقه السديد المحكم، واعتباره إياها تكذيباً وخرصاً في الدين، وضلالاً عن حقائقه، وجهْلاً بكُنْهِ عقائده يستوجب أشدَّ العقاب.

الثامن عشر: منافاة القول بالجبر لمقتضيات العزة الإلهية التي استخلف الله المؤمنين فيها:

هذا، والعزة(١) الإلهية التي استخلف الله المؤمنين فيها ـ ومناطها الإيمان ـ تنفي الرضا بالدنيَّة، وتحرّم الاستسلام للهوان(٢)، وتوجب مقاومة الشرِّ، وتفرض محاربة البغي والاستعمار والعدوان(٣) الدولي، مهما اتخذ من مظاهر الظلم، ومحو آثاره، هذا مع وجوب التضرع إليه سبحانه، ليعين على ذلك.

وبذلك اقترن العمل الجادّ بصدق الإيمان، كما ذكرنا.

هذا فضلاً عما يقضي به مبدأ التغيير الثابت في الشرع قطعاً، والقائم على «مواقف» حيوية إرادية حاسمة في تقرير المصير ـ كما علمت ـ وإلا فِلمَ فُرِض الجهاد بالأموال والأنفس على أنه من أعظم فرائض الدين؟؟

الإسلام في عقائده، وشرائعه، يتنافى مع الهوان، والاستكانة، والاستسلام، لمكان «العزة» في أصل عقيدته التي تتخذ من «المواقف» الحيوية والواقعية دليلاً على صدق الإيمان به، جهاداً وتضحية واسترخاصاً للأموال والأنفس في سبيل الله، والأدلة على ذلك لا تحصى كثرةً.

وهل يرضى الله تعالى ـ في منطق القرآن الكريم ـ بوقائع الظلم(٤)، والشر، والبغي

(١) قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

(٢) قال جل شأنه: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥]. وقال عز وجل: ﴿فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟﴾ [آل عمران: ١٤٦].

(٣) ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩] وقال سبحانه: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣] وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الشورى: ٤٢] وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١١٣] وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ [البقرة: ١٩٠] وقال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

(٤) جاء في الحديث القدسي عن الله تعالى: «**يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا**» [أخرجه مسلم: ٦٥٧٢، وأحمد: ٢١٤٢٠، من حديث أبي ذر]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] وقال سبحانه: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

لعباده، حتى يُقرَّهم على رضاهم بها، واستكانتهم لها؟؟ منطق القرآن الكريم في كثير من آياته المحكمات ينفي هذا قطعاً. على أن الله تعالى يوجب الاستكانة له، والتضرُّع إليه سبحانه، لا للكوارث والرزايا نفسها، إظهاراً لصدق العبودية، واستعانةً منه سبحانه، في كشف الضُّرِّ، أو التخفيف من وطأته.

ذلك هو حكم «**المقضيِّ به**» وبذلك اتضح الفرق بينه وبين أصل عقيدة القضاء والقدر، والرضا بها، سُنةً إلهيةً عامةً ثابتةً، تجري على مقتضاها الأحداث، والوقائع، خيراً وشرًّا، لتعاقدها بأسبابها، بجعل الله تعالى، وعلى مقتضى من حكمته، وعدله، لا ارتجالاً، ولا اعتباطاً، ولا فوضى[١]، كما نوهنا.

وقصارى القول: أن عقيدة القضاء والقدر هي عقيدة «**الحرية المسؤولة**» التي ترتبط بالمواقف الحيوية الفعَّالة تجاه الوقائع والأحداث، مادة التكليف والابتلاء، تلك المواقف التي يتقرَّر بها مصير الأمة، فكانت عامل قوة وإيجابية بالغة القوة والأثر، بما تقوم عليه هذه العقيدة، من حرية العقل، وحقائق العلم، وحرية الإرادة التي يرتهن بها تقرير المصير في مواقفها الحيوية الحاسمة، تجاه الأحداث والوقائع، وتصريف الطاقات والملكات الإنسانية العليا، في وظائفها التي خلقتْ من أجلها، تعبيراً عن شكر المنعم عملاً، فكانت بذلك أساساً مكيناً للصلاح والإصلاح العالمي، وتعمير الكون، على أساس من السنن العامة في الكون، والحياة والأحياء، وفطرة التكوين الإنساني ومقتضياتها مادة وروحاً، تحقيقاً للتوازن، وللمُثُل العليا، والقيم الإنسانية الخالدة، في ظل من صدق العبودية لله الحق، ولا نعهد بل لا نتصور تقدُّماً إنسانيًّا، أو إصلاحاً عالميًّا، يقوم على خير من ذلك أصولاً وقيماً وغايات، وواقع التاريخ السياسي للرعيل الأول الذي أشربت روحه معاني هذه العقيدة ومراميها، فحقق ـ تحت تأثيرها ـ انتصارات رائعة في السياسة والحرب، بما يشبه المعجزات، خير شاهد على ذلك.

---

(١) سنخرج كتاباً جامعاً في عقيدة القضاء والقدر بإذن الله تعالى، يتناول بحثها محرراً مفصّلاً في ضوء الكتاب والسنة وفقه الصحابة والتابعين ومن إليهم ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ مبتعدين ما أمكن عن تعقيدات علم الكلام.

وبذلك نكون قد حدَّدنا بإيجاز مضمون عقيدة القضاء والقدر في منطق القرآن والسنة، لتعلقها بخصائص التشريع الإسلامي في عقائده، ولما لها من أثر بيِّن على النشاط الحيوي، ولا سيما السياسي، للفرد والأمة والدولة.

س ـ التشريع الإسلامي السياسي لم يغفل (مبدأ المنفعة) سواء على مستوى الأفراد، أم المجتمع والدولة، فأساسه ـ كما هو معلوم ـ جلب المصالح، ودرء الأضرار والمفاسد، المادية والمعنوية، ثم إقراره المصلحة العامة ومقتضياتها في جميع شؤون الحياة، فروضاً كفائية، وحقًّا جوهريًا للمجتمع، وشخصيته المعنوية التي تنبثق منها إرادته العامّة الحرّة، وتنطلق من تصوّر موحّد صاغته القيم العليا، وتمثلت هذه الإرادة العامة الحرّة في الصفوة المختارة من العلماء، وأهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق، في شؤون الدين وشؤون الحياة معاً، تحقيقاً (للتوازن) بين المادة والروح، ومطالب الدنيا، ومطالب الآخرة، فضلاً عن إقراره المصالح الفردية قيمةً محورية في أصل تشريعه.

قلنا آنفاً: إن تحقيق (التوازن) هو ما يتسم به التشريع السياسي في الإسلام، استجابةً لما تقتضيه فطرة التكوين، والإسلام لم يجئ ضدًّا على طبائع الأشياء.

ومن ثم، جعل المال ـ وهو مصدر الانتفاع ووسيلته ـ مقصداً أساسيًّا من مقاصده الضرورية الخمسة[1]، ليكون عوناً للمرء في دينه ودنياه، كما بيَّن ذلك المحققون من أئمة قواعد الشريعة وأصولها[2]، بل أباح (الزينة)[3] واستنكر تحريمها على النفس،

---

(١) راجع مقاصد الشريعة في كتاب «الموافقات» في الجزء الثاني للإمام الشاطبي، هذا، ومعلوم أن مقاصد التشريع التي تعتبر من الضروريات (الأساسيات) خمسة: (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) وهي التي تدور عليها أحكام التشريع كله، جملة وتفصيلاً، إقامة وتنميةً وحفظاً؛ إذ لا يستقيم أمر الحياة على مستواها الإنساني إذا اختلَّ واحدٌ منها، ومن هذه (المقاصد) تشتق طبيعة الإسلام في تشريعه وعقائده التي تؤيد التشريع، وتنحو به وجهة معينة فيها تحقيق للمصلحة الإنسانية العليا التي لا انفصال فيها بين الدين والدنيا.

(٢) «الفروق»: (٢/ ١٤١) للإمام القرافي.

وراجع كتابنا: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» ص١٦٥، الطبعة الثانية.

(٣) وهي ضرب من الرفاهية والكماليات، ويستدل على ذلك أيضاً بأن من موجودات الكون ما هو كمالي =

وعلى الغير، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ـ وأما على مستوى (الدولة) فإنَّ للمال ـ باعتباره مقصداً أساسيًّا ـ يمثل وجهاً من (المصلحة العامة) إذ لا تقتصر تلك المقاصد على المصالح الفردية، لما بيّنا من أن المصلحة العامة في الإسلام مقدمة؛ لأن إهدارها أشد ضرراً، وأساس التشريع ـ كما قدّمنا ـ جلبُ المصالح ودرءُ الأضرار والمفاسد، وأن درء المفسدة مُقَدَّمٌ على جلب المصلحة إذا كانت الأولى مساوية أو راجحة، وهذا بالإجماع، فالمال إذن مقصد أساسي في التشريع السياسي على مستوى الأفراد والمجتمع والدولة.

غير أن الإسلام أراد أن تُلبَّى هذه المطالب المادية على نحو لا يُهدر (كرامة الإنسان) فثمة (قيم عليا) تعلوها، ومن ثم أوجب الإسلام أن تُتَّخَذَ الأموال والمنافع وسائل لتحقيق تلك القيم.

هذا، ومبدأ المنفعة المادية لم يبرح مُخيلة فلاسفة الفقه السياسي الإسلامي من مثل ابن أبي الربيع، والإمام الماوردي، وابن خلدون، والإمام الغزالي وغيرهم، فقد اعتبر الأول (المال الجمّ) إحدى الدعائم التي تقوم عليها الدولة، ولا ريب أنه عائد إلى الرعية.

وأما الثاني فقد فصَّل في ذلك تفصيلاً يكشف عن نظرة سياسية واقعية حيث يقول في القاعدة الخامسة من القواعد التي تقوم عليها الدولة: (خصب دائم: أي: الوفرة في نتاج الأرض، والممتلكات والأموال، فبها يقلُّ في الناس الحسد[1]، وينتفي عنهم تباغض

= ترفيهي، فلماذا خلقت إذن، كالأزهار والرياحين، ولم يرد دليل بتحريمها، فبقيت على أصل الإباحة الذي يشمله قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] ولكن ذلك مقيد بالتكافل الاجتماعي.

(١) «سلوك المالك» ص١١٨ ـ ١٢١، حيث يقول في الدعامة الخامسة: «(المال الجمّ) وحصول ذلك باستعمال العدل في الرعية، ودوام العمارة، وبه قوام المملكة ودوامها».

وهذا النظر السياسي يختلف عن الفكرة التي تتبناها بعض الدول المعاصرة، ومؤادها: (جَوِّعْ كلبكَ يتبعك) وهي فكرة قوامها عناصر لا تتفق في أي منها وكرامة الإنسان. =

العدم، وتتسع النفوس، وتكثر المؤاساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدولة، وانتظام أحوالها؛ لأن الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والشجاعة)(١).

أمّا ابن خلدون، فيذهب إلى أن الدولة ينبغي أن تقوم على عناصر منها (الرفاهية) ولكنه يقيد ذلك بوجوب (التكافل الاجتماعي) الذي يكسر الأنانية والأثرة، فأوجب على الدولة أن تنفذ مبدأ التكافل هذا، بالقوة القاهرة، إذا تقاعس الأفراد عن العمل بمقتضاه باختيارهم الحر.

ع ـ مبدأ التكافل السياسي والاقتصادي، يقتضي العمل بمبدأ المنفعة بوجهيها: المادي والمعنوي، ولكن على وجه يؤكد مبدأ الكرامة الإنسانية:

إن التكافل الاجتماعي الذي أطلق عليه ابن خلدون كلمة (التعاون) المادي والمعنوي(٢) يتَّسِعُ مفهومه في الإسلام ليشمل كافة مجالات الحياة المادية والمعنوية، على السواء، فالتكافل كما يكون في الغذاء والكساء وتوفير المأوى، يكون في العلم، والشورى، والمشاركة السياسية، والاجتهاد بالرأي في التشريع، لأن الحياة الإنسانية ـ في نظر الإسلام ـ كلٌّ لا يتجزأ مادياً ومعنوياً.

= أولها: التبعية التي تلغي الحرية والإرادة، بل والشخصية بكاملها.
ثانيهما: التجويع وهو هضم للحق، وامتهان للإنسان، والإفقار شرٌّ وفساد عريض.
ثالثها: التعبير القاسي المهين ولو مجازاً، وهو لفظ الكلب؛ إذ المعنى الذي يوحي به هو الذلة والمهانة، وهو على النقيض من «مبدأ الكرامة الإنسانية» في الإسلام؛ إذ يخاطب الإسلام المكلفين على أساس أنهم أحرار ذوو عزة وكرامة، قد استخلفوا فيها، وأنهم مسؤولون عن التبعات الجسام التي ألقاها على عواتقهم، بالنسبة للمجتمع الإنساني كله، مما ينبئ عن التقدير العظيم لمكانة الإنسان بالنظر إلى عِظَم المسؤولية التي طلب إليهم النهوض بها.

(١) «أدب الدين والدنيا» للماوردي ص١٤٠. [ط. الرسالة ناشرون ٢٠٠٤].

(٢) وكذلك الإمام الشاطبي، تراه يطلق على التكافل لفظ (التعاون) المادي والمعنوي، يتبين هذا من الفروع والتطبيقات التي أتى بها، وأوجب أن تفسر الأوامر والنواهي في الشرع على ضوء ما يقتضيه (مبدأ التعاون).
ومعنى هذا أن مبدأ التكافل يتحول في الفروع إلى تشريع ملزم كالأمر والنهي، وليس مجرد مبدأ خلقي غير مشفوع بالمؤيد أو الجزاء الدنيوي. «المقدمة» ص١٠١ ـ ١٠٢.

هذا، والتكافل الاجتماعي في عنصره المادي، عمل بمبدأ المنفعة بلا ريب[1]، ولكن ليس على مستوى الأفراد فحسب، بل والمجتمع أيضاً، فالمجتمع الإسلامي متكافل، سواء بين الفرد والفرد، أو بين الفرد والمجتمع والدولة، وهو مبدأ لا تعرفه فلسفة (المنفعة) التي يراها بنثام وأتباعه من المتطرفين نحو الفردية.

وهذا فارق حاسم من حيث الفلسفة السياسية التي يقوم عليها «مبدأ المنفعة» في الإسلام، وغيرها من الفلسفات السياسية.

على أن مبدأ «التكافل السياسي» بوجه خاص، يربط ما بين الرعية أو المواطنين في شخصيتهم المعنوية، وبين الدولة أو جهاز الحكم؛ إذ المسؤولية بينهما تبادلية، كما أشرنا.

هذا وقد قَصَرَ ابن خلدون (مفهوم الدولة) على (القوة) بعنصريها المادي والمعنوي.

ولا مراء أن الإمام الغزالي[2]، والماوردي[3]، وابن خلدون[4]، وغيرهم[5] إنما صدروا في فقههم السياسي متأثرين بالمثل الإسلامية في السياسة والحكم، لما لتلك

---

(١) هذا وسنرى أن مبدأ التكافل الاجتماعي والسياسي في الإسلام، أصل عتيد تتفرع عنه ـ بوجه خاص ـ الحقوق الاجتماعية، والاقتصادية، فضلاً عن الحقوق السياسية.
ومعلوم أن الفلسفة السياسية الفردية، قد أغفلت الحقوق الاجتماعية والاقتصادية واقتصرت على تقرير الحقوق السياسية، بمفهومها الفردي المطلق، حتى أوائل هذا القرن العشرين، حيث أخذت تتبلور في الفكر السياسي فكرة توسيع مضمون (حق المواطن) ليشمل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، مما أثر بالتالي على مفهوم الدولة ومجال وظائفها، وهو أمر قد قرره الإسلام في أصوله منذ زمن بعيد.

(٢) راجع كتبه في الفقه السياسي «التبر المسبوك» و«الاقتصاد في الاعتقاد» و«فاتحة العلوم» و«إحياء علوم الدين» وغيرها...

(٣) راجع كتبه في الفقه السياسي الإسلامي «الأحكام السلطانية» و«قوانين الوزارة وسياسة الملك» و«أدب الدين والدنيا».

(٤) راجع «المقدمة»، تحقيق وتعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي.

(٥) من مثل ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك» وابن قتيبة في «الإمامة والسياسة»، والجهشياري في «الوزراء والكتاب» والفارابي في «السياسة المدنية» والمسعودي في «مروج الذهب».

القيم العليا من أثر في صياغة تصورهم لمفهوم الدولة، ومقوماتها وخصائص تشريعها ووظائفها.

ف ـ مبدأ القوة في الإسلام يختلف عن نظيره في تصور فلاسفة السياسة العالمية مفهوماً وهدفاً:

على أن (مبدأ القوة) في الإسلام مختلف مفهوماً، وهدفاً، عن مفهوم (القوة) فيما يناظره مثلاً في فلسفة (نيتشه).

فالمفهوم الإسلامي (للقوة) يتضمن العنصر الأخلاقي أو الإنساني لا القوة المادية الصرف، فضلاً عن كونهما ـ أثراً لذلك ـ مختلفين هدفاً.

فالقوة المادية الصرف، هدفها ـ بما هي وسيلة في يد الدولة التي توافرت فيها عناصر تلك القوة ـ استضعاف الشعوب في الأرض وقهرها غالباً، لتكون أمة هي أربى من أمة، ومن مفهوم (القوة المادية) وهدفها، نشأ تصوُّر خاص غريب لمفهوم العدل في العلاقات السياسية الدولية، وهو (مصلحة الأقوى)[١]، كما بيَّنا.

ولعل فلسفة النازية والفاشية[٢] في عصرنا هذا قد استقت مقوماتها الفكرية من هذا المبدأ، وعلاقة هذا المبدأ بالعنصرية، لا تخفى، لأن هذه الأخيرة هي التي أوحت ـ في غالب الظن ـ باتخاذ القوة وسيلة لتنفيذ أغراضها على الصعيد العالمي، وإلا فما تفسير كتاب «كفاحي» الذي صنف فيه (هتلر) الشعوب في تسلسل تنازلي من حيث القيمة الذاتية لكل عنصر؟ وعلى أي أساس كان هذا التصنيف؟ وماذا كان أثره على المجتمع البشري؟ إذن، الإسلام لم يغفل (مبدأ المنفعة) ولا (مبدأ القوة) بل قدر لكل منهما قدره، وأوجب ألا يتعداه، ولكنه حارب «**الطغيان المادي**» لقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾ [آل عمران: ١٤] لما لذلك من أثر على توجيه النشاط السياسي، وتحديد لغاية السياسة العليا في كل دولة.

---

(١) ذلك المفهوم الذي انحدر عن الفلسفة السياسية الميكيافيلية، إن صح هذا التعبير، والذي تلقاه صاحبها عن بعض فلاسفة اليونان القدماء.

(٢) درس موسوليني الفاشستي كتاب «الأمير» لميكيافيلي دراسة عميقة، وعلَّق عليه.

وبيان ذلك أن هذه كلها، من أعظم مصادر المنافع المختلفة التي تتعلَّق بها الشهوات سرفاً، وترفاً، وبذخاً، وغايةً قصوى في الحياة تعلو على كل غاية في فلسفتهم، ومن أجلها كان التفكير في استضعاف الشعوب وقهرها في أرضها، وبلادها، والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها، والاستعلاء العنصري في الأرض بغير الحق، وهذا مقصد فيه من الشر والفساد ما لا يخفى، ولذا حاربه الإسلام في صلابة وعناد بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ [النساء: ٩٤]. وبقوله سبحانه ناعياً على هؤلاء سعيهم في الأرض ليفسدوا فيها: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وبقوله سبحانه: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

وإنما كانت الولاية العامة ـ بما تنطوي عليه من القوة المعدَّة بأقصى جهد مستطاع ـ من أعظم الوسائل في الإسلام لإنقاذ المستضعفين في الأرض، وجعلهم أئمةً، وجعلهم الوارثين، لقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: ٥] وبذلك اختلف التشريع السياسي الإسلامي عن غيره طبيعةً وفلسفةً وهدفاً، في أصلَينِ عظيمين فيه هما: «مبدأ المنفعة» و«مبدأ القوة».

ونتيجة لاختلاف مفهوم كل من مبدأ المنفعة، والقوة باعتبارهما أصلين في التشريع السياسي، كان الإسلام هو العدوّ الأول للاستعمار، والاستضعاف، ونهب خيرات الأمم وثرواتها، والاستعلاء العنصري في الأرض بغير الحق، والتفنن في اختراع وسائل الدمار من أجل ذلك، بالأدلة القاطعة، منها قول الرسول ﷺ: «من **قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيلِ الله**»[١]. وكلمة الله هي شرعه القائم على الحق والعدل والمساواة، وتحقيق مصلحة المجتمع البشري دون تمييز، ومقاومة الظلم في الأرض، ولذا يحارب الإسلام (الطغيان) المادي كما يحارب في الوقت نفسه

(١) أخرجه البخاري: ٣١٢٦، ومسلم: ٤٩١٩، وأحمد: ١٩٥٩٦، من حديث أبي موسى الأشعري.

(الطغيان الروحي)[1]. لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٠] ولكنه سبحانه لم يشأ، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧] وغير ذلك من الأدلة التي تفيد بمجموعها على وجه قاطع، النهي عن الإسراف والغُلُوِّ ماديًّا، وروحيًّا، تحقيقاً (للتوازن) في مقتضيات الفطرة الإنسانية نفسها، كما أسلفنا.

ص ــ الإسلام إذ يأخذ بمبدأ المنفعة، وينزل المال ــ باعتباره أصل المنافع ومصدراً لها ــ منزلته من الاعتبار، ويُقدِّره قدره، ويعتبره في تشريعه السياسي ــ سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي، أو على مستوى الدولة ــ مقصداً أساسيًا من المقاصد الخمسة الضرورية، بل عنصراً مُقوِّماً للدولة، أقول: إذاً يقف الإسلام من مبدأ المنفعة هذا الموقف، يحدد مضمون المنفعة التي يطلق عليها الأصوليون (المصلحة) بضوابط وشروط بحيث يجعله مغايراً لمفهوم المنفعة في مذهب «بنثام» ومن تبعه من فلاسفة السياسة الراديكاليين كما أشرنا، وبيان ذلك:

أنه فيما يتعلق بالدولة، أوجب الإسلام إيجاد المال بل وتنميته، خشية ألا يَفِيَ أو أن يفنى، كما يقول الإمام الشاطبي[2]، وتنمية المال استثماره وزيادة إنتاجه، كما أوجب حفظه بتصريفه في الوجوه التي يقتضيها الصالح العام.

ذلك، لأن المال ـ وهو أصل المنافع كما نوّهنا ـ من أهم عناصر القوة المادية فيما يتعلّق بالدولة، بل يرى فقهاء السياسة المسلمون ـ وفي مُقدِّمتهم الإمام الغزالي، والماوردي، وابن خلدون ـ أنه من مقومات (القوة) التي أمر الله تعالى بإعدادها جهد المستطاع، إرهاباً للعَدُوِّ، فكان اعتبار «مبدأ المنفعة» بالنسبة للدولة ـ في نظر الإسلام ـ تطبيقاً (لمبدأ القوة) الثابت شرعاً؛ إذ لا قيام للدولة ولا بقاء لها على الصعيد الدولي

(١) وقال ﷺ: «إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلَبَهُ». أخرجه البخاري: ٣٩، وأحمد: ١٠٦٧٧، من حديث أبي هريرة.

(٢) في «الموافقات»: (٤/ ١٠ وما يليها)، و«المقدمة» ص١٤٣ وما يليها.

إلا بتحقيقه، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وإذا كانت (واقعية) التشريع السياسي الإسلامي تبدو في اعتبار (مبدأ القوة) ثابتاً «أبديًّا» بما هو مُقوِّم لكيان الدولة، وسيادتها، داخلاً وخارجاً، فإن واقعية هذا التشريع تبدو أكثر وُضُوحاً في جعله (مضمون) هذا المبدأ متطوراً تبعاً للتطور العلمي والحضاري والتقني في كل عصر، فقد أشرنا في كتابنا «أصول التشريع الإسلامي» إلى أن الإسلام يوجب إعداد القوة (المُرْهبة) بجميع أنواعها، ماديًّا ومعنويًّا، وبأقصى جهد مستطاع، عملاً بمقتضى الآية الكريمة السابقة، وكلمة (ترهبون) تنطوي ـ في الواقع ـ على إكسير معنى إعداد القوة، ومستواه، وأبعاده؛ إذ من المعلوم بداهة أن (القوة) لا تكون مرهبة حقًّا للعَدُوِّ في عَصرٍ ما، إلا إذا كان قوامها أحدث ما وُجِدَ فيه من أنواع الأسلحة وأمضاها، بحيث تفوق ما عند العدو قوةً ومضاءً، ولا شك أن هذا أمر نسبي يختلف باختلاف مستوى التقدم العلمي والتقني عبر العصور، فكان هذا التعبير الإلهي الدقيق موحياً بضرورة الارتقاء بمستوى القوة، وإعدادها في كل عصر بما يناسبه، وإلا فلن يتحقق معنى «**الإرهاب**» الذي جعلَ هذا الفرض الكفائي في أصله، والعيني في ظروف اقتحام العدو ديار الإسلام، أقول: جعله لا يتأدّى بإعداد القوة كيفما اتفق، بل بنوعية خاصة، ومستوى معين، وبأقصى جهد مُستطاع، وفي كل عصر بما يناسبه[1].

وما يقال في إعداد (القوة) نوعيةً ومستوى، ينطبق على التثقيف العسكري والتدريب على فنون القتال، وبأدواته المختلفة، للقادرين من أبناء الأمة، رجالاً ونساءً؛ لأن هذا مُؤدَّى الفرض العيني شرعاً؛ إذ فنون القتال والتدريب عليها علم قائم بذاته.

فإذا كان وجوب إعداد القوة، بوسائلها المتنوعة والمعقدة، وبأقصى جهد مستطاع، ثابتاً بالنص، من أجل اتخاذها عُدَّةً في الجهاد، واستعمالها في الحرب،

(١) «أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي» ص٢٩٦، طبع جامعة دمشق.

وكان ذلك لا يتم على الوجه الأكمل إلا بالعلم، والإحاطة بكيفية استعمالها، وبالخطط الحربية، كان تحصيل هذا العلم واجباً بوجوب ذلك الإعداد قطعاً، عملاً بمقتضى القاعدة العامة في سياسة التشريع التي مؤداها أن: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، وأن الوسيلة تأخذ حكم غايتها قطعاً.

هذا، وينطبق مضمون هذه القاعدة على المتخصصين في سائر فروع العلم التجريبي والنظري على السواء، فرضاً «كفائيًّا» لأنه من أنواع القوة المعنوية والمادية.

وهكذا يبدو لنا بجلاء أن واقعية التشريع السياسي (الإسلامي) لا تقتصر على إرساء مبدأ القوة معنًى ذهنيًّا مجرداً، بل تبدو واقعيته أكثر وضوحاً ودقةً، وقابليةً للتطبيق والعمل في كل عصر، في وجوب (**تطوير مدلوله**) وابتكار الوسائل الكفيلة بتحقيقه عملاً عبر العصور، وهذا ـ في الواقع ـ ينطوي على خاصتين من خصائص التشريع السياسي في الإسلام، هما على جانب عظيم من الأهمية، نذكرهما على سبيل الإشارة والإيجاز، ونرجئ التفصيل إلى مقامه:

أولهما: أن الحكم الشرعي السياسي، عملي، يتصل مناطُهُ[1] أو موضوعه بالواقع المعيش، وما تم فيه من المنجزات العلمية والتقنية والحضارية بوجه عام؛ لأن الحكم الشرعي لا يعمل في فراغ، وإنما هو ذو موضوع يتعلق بشؤون الدنيا كلها، وما يقع فيها من المعطيات العلمية التي تفتقر إلى الخبرة والتحصص العلمي الدقيق، في تقديرها، تطبيقاً دقيقاً للحكم الشرعي، ولا يقل الاجتهاد في تطبيق الحكم الشرعي على موضعه عملاً، وبظروفه الملابسة عن استنباطه نظراً، إن لم نقل: إن التطبيق أعظم خطراً من الاستنباط النظري المجرد؛ إذ الأول هو الذي تتعلق به الثمرة العملية المرجوة من التشريع كله بداهةً.

---

(١) معنى «مناط الحكم» علته، وما يستهدفه من مصلحة هي التي شرع الحكم من أجلها، كوسيلة لتحقيقها، فكانت «المصلحة» هي أساس الحكم، وغايته، وهذا هو المقصود بالمناط.
ولما كانت «المصلحة» تعبيراً عن الحاجات والمطالب التي يحتاج إليها الإنسان، وهي متعددة ومتنوعة، وأن تحقيقها قد يتطلب خبرة مكتسبة، وهذه الخبرة قد تكون علمية، فمن هنا، اتصل الحكم الشرعي بالعلم، لاتصال المناط به.

وإذا كانت العبرة في تطبيق الحكم الشرعي على موضوعه، بمآله ونتيجته الواقعية، فإن الاستعانة بالخبرة العلمية والمتخصصة أضحى أمراً لا مناص منه، لتحقيق (العدل) والمصلحة في التطبيق، وإلا خالف الحكم عن موضوعه، وعن الغاية التي شُرِعَ من أجلها أصلاً.

ولا ريب أن مخالفة الحكم عن موضوعه، وعن غايته، مُضادةٌ صريحة لمقصد الشارع، وانحراف عن سَنَنِ العدل الذي رسمه الشارع في التشريع.

وليس بعد العدل والمصلحة الحيوية الحقيقة المعتبرة شرعاً، إلا الظلم والمفسدة، وهو ما لا يجوز المصير إليه بحال، شرعاً وعقلاً.

ومن المعلوم أن هذا لا يتحقق إلا باشتراك الخبراء والمتخصصين في كافة الشؤون مع علماء التشريع الإسلامي، فالأولون لمعالجة موضوع الحكم واقعاً، والآخرون لإصدار الحكم المناسب شرعاً.

ثانيهما: أن مَبَادِئ التشريع الإسلامي ومفاهيمه المجردة، لا تكمن (قيمتها) في تجريدها الذهني، أو مفاهيمها العقلية والمنطقية فحسب، بل تبدو (قيمتها) من حيث قابليتها للتطبيق أيضاً؛ لأنها تساير في هذا التطبيق معطيات العلم، والحضارة، في شتى شؤون الحياة؛ لأن الأحكام الشرعية ـ كما نوهنا ـ لا تعمل في فراغ.

ولا ريب أن التشريع السياسي الإسلامي ـ بما يملك من إمكانية التطبيق، بدليل اعتبار العرف[1]، والمصلحة، وسد الذريعة، ونفي الحرج، أو دفع العسر ـ تبدو صلته بالسلطة السياسية وثيقة؛ إذ لا يمكن لهذه السلطة السياسية أن تتحرك على مقتضى مبادئ، أو موجهات العدل، أو مفهوم المصلحة، إذا كانت هذه غير قابلة للتطبيق والعمل.

---

(١) لا نعني بالأعراف مصدراً للتشريع السياسي في الإسلام، أنه محكوم بها؛ لأنّ هذا ضرب من النسخ والإبطال، وهذا غير جائز بداهةً، فالتشريع حاكم لا ينسخه العرف، وإنما توزن الأعراف بمعايير التشريع، وذلك لأن أصل العرف هو المصلحة، فإذا توافرت في هذه المصلحة التي استند إليها العرف شروط اعتبارها شرعاً كان العرف معتبراً باعتبار مستنده.

ومن هنا، جاء تأكيد ابن خلدون (للقوة) بهذا المعنى، وحصر مفهوم الدولة في عنصريها المادي والمعنوي، لا من حيث مفهومها الذهني المجرد، بل من حيث قابلية ذلك للتطبيق والعمل والإفضاء إلى النتائج العملية في الواقع المعيش، حيث يقول: «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مدة العمران إنما هي العصبية[1]، والشوكة»[2]. هكذا على سبيل الحصر.

وأما العنصر الخلقي والقيم العليا، فيؤكِّدُها ابن خلدون، دوافع للنشاط الحيوي للدولة بجميع وجوهه، كما يؤكدها (أهدافاً) يتجه ذلك النشاط السياسي إلى تحقيقها عملاً بقوله: «واعلم أن الدنيا كلها، وأحوالها عند الشارع، مطية للآخرة، ومن فقَدَ المطيَّة فقَدَ الوصول»[3]، وإقامة «الدنيا» بحيث تكون موصلة إلى الآخرة، لا تتم إلا على قيم هذا التشريع ومثلِهِ.

ولا ترى بين أئمة الفقه السياسي الإسلامي خلافاً في هذا النظر الذي ينهض بتحديدهم لوظيفة الدولة على وجه الإجمال بأنها: «حَملُ الناس على مقتضى النظر الشرعي» ومعلوم أن النظر الشرعي شامل للتعاليم الخلقية، والحمل هو الأخذ بالإلزام جَبراً.

هذا، ويحددها الماوردي بقوله: «إقامة الدين، وسياسة الدنيا بالدين» وإقامة الدين، أو حمل الناس على مقتضاه، معنيان مُتَقارِبانِ من حيث الشمول، ومن حيث الهدف أيضاً، غير أن المعنى الأول فيه معنى (الإكراه) بالقوة، وهو أمر لا يتنافى مع المبدأ الخلقي الذي يقوم أساساً على حرية الاختيار، أو الوازع الذاتي، ذلك لأن ابن خلدون يرى أن (الإكراه) على تنفيذ الشرع، وتحقيق التكافل السياسي والاجتماعي

---

(١) لا يعني ابن خلدون بالعصبية المعنى الذي كانت عليه أحوال الجاهلية، وإنما يعني بها القوة المادية، والنفوذ، والسلطة، والسؤدد، ويعني بها أيضاً المعنى الأخلاقي والعَقَدي الذي يكون الوازع فيها لدى المواطنين والحكام ذاتيًّا، على ما سيأتي بيانه.

(٢) «المقدمة» ص٢٦٤.

(٣) «المقدمة» ص١٤٢ ـ ١٤٣.

والاقتصادي ـ وهو ما يطلق عليه (التعاون) بوجه خاص ـ عدلٌ، قد يغفل الناس عن إدراكه، أو يتهاونون في أمره، إيثاراً منهم لمصلحتهم الخاصة المباشرة، والحالَّة، غالباً، فوجب الإكراه حينئذ على ذلك بقوة الدولة وسلطانها، لأن «الإكراه على العدل عدل» ولا سيما إذا رَقَّ وازع الدين، فيحل محله وازع السلطان مؤيداً، «لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[١] وهذا المعنى لم يعزب عن تفكير الإمام ابن تيمية؛ إذ أيد هذا المعنى بقوله: «إن ولاية أمر الناس[٢] من أعظم واجبات الدين؛ إذ لا قيام للدين إلا بها[٣]، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤]، ونصرة المظلوم، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، وإقامة وتنفيذ الحدود، لا تتم إلا بالقوة[٥] والإمارة»[٦]. فالقوة والإمارة ـ كما ترى ـ صنوان، وإقامة الدولة وبسط سيادتها وهيمنتها بما فيها من عنصر القوة المادية، **من أعظم واجبات الدين**، لتوقف

(١) هذا القول مأثور عن عثمان بن عفان ﷺ كما أخرج ذلك ابن عبد البر في «التمهيد»: (١/١١٨).

(٢) أي: قيام الدولة، وبسط سلطانها التنفيذي عليهم.

(٣) بولاية الحكم، وسلطان الدولة.

(٤) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو التشريع كله، فلا بد لإنفاذه من سلطة، وهي إما أن تكون سلطة أولي الأمر في الاجتهاد التشريعي أمراً ونهياً، وهذه لا تعدو أن تكون سلطة إصدار النظم والقرارات واللوائح، تطبيقاً للأصول العامة في التشريع، وإما أن تكون تطبيقاً لنصوص مقررة، وهذه هي سلطة الاجتهاد التشريعي من أهله، وإما أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنفيذاً عمليًّا للتشريع، وإخراجه من حيز النظر إلى حيز الوقوع، وهو ما أشار إليه تفصيلاً لبعض أنواعه بعد التعميم، من نصرة المظلوم، وإقامة العدل، والحدود، وهذه تدخل في السلطة القضائية والتنفيذية، ثم الجهاد في سبيل الله، وسائر الفروض العامة، وهو من اختصاص السلطة التنفيذية أيضاً، فاكتملت بذلك سلطات الدولة الثلاث على ما هو معروف في الفقه الدستوري الوضعي... ولكن مع اختلاف في مفهوم التشريع.

(٥) وهذا دليل عقلي يوجب إقامة الدولة، وتشكيل جهازها الحكومي؛ لأن إقامة الفروض وتنفيذها مما تقتضيه مبادئ التشريع وأحكامه، وتحقيق مقاصده لا يتم عقلاً إلا بالولاية والسلطة، وعملاً بقاعدة محكمة في الدين تقضي بأن: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب». «السياسة الشرعية» لابن تيمية ص١٧٢.

(٦) الإمارة تعني السلطة.

تنفيذه وتحقيق شرائعه ومقاصده على ذلك؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهو ما أكده الإمام الغزالي في فلسفته السياسية بعبارة جامعة بقوله: «لا يتم الدين إلا بالدنيا، ولذلك قيل: الدين والملك توأمان، والدّين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[١].

ويقرر هذا المعنى في مواضع أخرى من مؤلفاته تأكيداً لاقتضاء الشرع معنى الملك والسلطان، وضرورة إقامته، لعدم إمكان تصور انفصال الدولة عن الإسلام، أو لاستلزام الدين نظام الدنيا، وقواعد السياسة عقلاً، من مثل قوله: «إن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة»[٢]، والنتيجة المنطقية أن نظام الدنيا ضروري للفوز بسعادة الآخرة، فضلاً عن السعادة في الدنيا، وأن كل ذلك متوقف على الدولة.

وعلى هذا فلا ازدواجية في التشريع الإسلامي بين السلطة السياسية والدينية.

والخلاصة أن الإمام الغزالي يرى أن إقامة الدولة وسلطاتها، ونظامها، وقوتها القاهرة الرادعة، أمر لا يتوقف عليه نظام الدين فحسب، بل وسعادة الآخرة أيضاً، فالتلازم قائم بين الدنيا والدين والآخرة، فالدولة «بسلطانها القاهر من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[٣] وهذا بيِّن.

ق - لا يقصد الإمام الغزالي من وصفه للدولة بكونها حارسة ذلك المعنى الذي كان سائداً في الفلسفة السياسية في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفهوماً للدولة:

لا يتوهمنَّ أحد أن الإمام الغزالي يقصد من وصفه للدولة بكونها حارسة المفهوم السلبي للدولة، وقصر وظيفتها على (الرعاية والتمكين) بمعنى حماية الحريات الفردية بمفهومها التقليدي المطلق، والتنسيق بينها، وتمكين الأفراد من ممارستها وفق ما تُمليه

(١) «فاتحة العلوم» ص١١ للإمام الغزالي.

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٦ وما يليها.

(٣) المرجع السابق.

رغباتُهم، فذلك ما لم يَدُرْ بخلد الإمام الغزالي، فيما نعتقد، لسبب بسيط، هو أن موضوع (الحراسة) الذي قصده الإمام الغزالي مختلف، لأنه ﷺ إنما يقصد حماية الدين نفسه، وشرائعه، لا الحريات الفردية على النحو الذي فهمه فقهاء السياسة في أوربا، ذلك أن مفهوم الدولة ووظائفها ـ في نظر الإسلام ـ إنما تؤخذ من التشريع نفسه، ولا ريب أن من خصائص سيادة الدولة القوة المادية القاهرة التي تتخذها الدولة لحماية كيانها داخلاً وخارجاً، وتنفيذ شرائعها، وإزالة العقبات التي تعترض سبيلها في أدائها لكافة وظائفها التي ألقاها التشريع نفسه على عاتقها فرائض عامة، ومعظمها إيجابي على ما سيأتي تفصيله، تحقيقاً للمصالح الفردية والمصلحة العامة على السواء دون حيف إحداهما على الأخرى.

ر ـ القوة المادية للدولة ـ في التشريع الإسلامي ـ قائمة على أساس (البينات) التي جاءت بها الهداية الإلهية:

على أن السلطة المادية للدولة ليست مطلقة في الإسلام، بل قائمة على أساس ما ترسمه (البينات) في وجوه استخدامها، بصريح قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥] لتحقيق أغراض إنسانية، وإقرار الحق والعدل في الأرض، بمقتضى ما توجبه تلك البينات[١].

نخلص من هذا إلى أمور أربعة:

أولها: أن الإسلام لا ينفصل عن السياسة بحال؛ إذ السياسة التي تنهض بها الدولة من أعظم واجبات الدين[٢].

ثانيهما: أن الحاكم الأعلى في الدولة يخلف النبوة في السياسة، كما صرح بذلك فقهاء السياسة المسلمون، وفي مقدمتهم الإمام الماوردي بقوله: «خلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا»، وفي هذا تمجيد للدولة، ووظائفها، والقائم بها، كما هو ظاهر.

---

(١) أبو الأعلى المودودي «النظرية السياسية» ص١٠ وما يليها.

(٢) «السياسة الشرعية» ابن تيمية ص١٧، والمراجع السابقة.

ثالثها: أن التشريع السياسي الإسلامي جمع إلى كونه أصولاً عامة، وأحكاماً ملزمة، جمع المعاني الخلقية، والمثل العليا، روحاً وغاية.

رابعها: أن القوة القاهرة الرادعة التي هي عنصر من عناصر سيادة الدولة، قائمة في الإسلام على أساس من نظام إلهي مرسوم يحدد وجوه استخدامها، تحقيقاً لتلك الغايات والمثل الإنسانية العليا، لا لقهر الشعوب المستضعفة في الأرض، استعماراً، واستلاباً، وإفساداً[1] لتكون أمة أربى من أمة، أو توصّلاً إلى الشهرة، والعظمة، والقوة الغاشمة.

يرشد إلى هذا ويؤكده في الأمر الأول، أن مبادئ الإسلام العامة في التشريع السياسي إذا ترجمت إلى العمل ـ كما يقول الفيلسوف إقبال ـ كانت دولة تجمع بين

(١) أما أن الرسول ﷺ كانت معظم مهامّه في رئاسته العليا للدولة سياسية، إلى جانب كونه رسولاً مبلغاً رسالة ربه، يقيم دين الله في الأرض، فأمر مجمع عليه، استناداً إلى الأدلة التالية:
١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥] والحكم بين الناس بإطلاق يشمل القيادة والرئاسة، كما يشمل القضاء، وفصل الخصومات، فهو حاكم سياسي وقاض بموجب تعاليم الكتاب العزيز، أي: بالعدل.
٢ ـ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ﴾ [الأنفال: ٦٥].
وقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ غَدَوۡتَ مِنۡ أَهۡلِكَ تُبَوِّئُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ مَقَٰعِدَ لِلۡقِتَالِۗ﴾ [آل عمران: ١٢١].
وهذا واضح في تولّيه شؤون القتال والحرب، قائداً عسكريًّا.
٣ ـ قال تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧].
وهذا مما يتعلق بالشؤون المالية، والحقوق الاجتماعية.
٤ ـ وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثٗا تَتَّخِذُونَ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرۡبَىٰ مِنۡ أُمَّةٍۚ﴾ [النحل: ٩٢].
وقوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ﴾ [النحل: ٩١].
وهذا مما يتعلق بشؤون المعاهدات وإبرامها، وعقد السلم إذا طلبه العدو استسلاماً منه، وغير ذلك كثير من الأدلة التي تولي الرسول ﷺ مقاليد السياسة والحكم، والقضاء، وهي من مظاهر سيادة الدولة، بلا مراء.

الاختصاصات الدينية والسلطات السياسية تطابقاً مع وحدة الإنسان في عنصريه الروح والجسد.

على أن المستقصي لوظائف الرئيس الأعلى للدولة، ومهامِّه على الوجه الذي فصله أئمة الفقه السياسي الإسلامي، يرى أن معظم اختصاصاته سياسية، في حين أن الدينية منها محدودة[١].

ش ـ وحدة الدين والدنيا هي محور بحوث فقهاء السياسة في الإسلام:

وبحوث فقهاء السياسة المسلمين تدور حول (وحدة الدين والدنيا) حكماً وسياسة، تشريعاً وسيادة، ضماناً لأمرين:

أ ـ استمرار تبليغ الرسالة، وتنفيذها عملاً، وعلى أكمل وجه يحقق المصلحة والعدل للمجتمع البشري كله.

---

(١) ونجمل تلك المهام ـ كما يراها الإمام الماوردي ـ فيما يلي:

١ ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة (أي: وتنفيذ شرائعه).

٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، وإنصاف المظلومين (السلطة القضائية).

٣ ـ حماية الناس من التغرير بالأنفس والأموال (السلطة التنفيذية).

٤ ـ إقامة الحدود لتصان المحارم، وتحفظ الحقوق من الإتلاف والاستهلاك (السلطة التنفيذية).

٥ ـ تحصين الثغور بالعدة المانحة، والقوة الدافعة، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً (الجيش).

٦ ـ جهاد من عاند الإسلام (الجيش).

٧ ـ جباية الصدقات (الزكاة) والخراج (الضرائب). (المالية).

٨ ـ تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال (الرواتب) من غير سرف ولا تقتير، وفي وقته لا تقديم فيه ولا تأخير. (المالية).

٩ ـ استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء (تعيين الوزراء والموظفين وهو من الإدارة).

١٠ ـ أن يباشر بنفسه الإشراف على الأمور والأحوال. (الرئيس الأعلى للدولة). هذا، وقد ذكر الماوردي أيضاً من وظائف الدولة: عمارة البلدان باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها وهذه من شؤون السلطة الحاكمة بلا ريب.

«الأحكام السلطانية» ص١٠، و«أدب الدين والدنيا» ص١٣٣ . [ط. الرسالة ناشرون ٢٠٠٤].

ب ـ إخضاع الحاكم والمحكوم للسياسة التشريعية وقيَمها الموضوعية، لتكون (السيادة العامة أو السلطة السياسية) تجسيداً لها، باعتبارها مناط المشروعية.

ت ـ الحاكم الأعلى في الدولة ـ في نظر الإسلام ـ لا يستمد ولايته العامة من قوى غيبية؛ إذ ليس له من سلطان ديني على الناس، يتصرف أو يتحكم بموجبه في مصائرهم، دنيويًا ودينيًا وأخرويًا، بمقتضى ما يسمى بالحق الإلهي المقدس، ودون أن يسأل عما يفعل، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته نائباً عنها بمحض اختيارها الحر، وهو مسؤول أمامها، فضلاً عن مسؤوليته الدينية أمام الله تعالى، والأمة هي صاحبة المصلحة الحقيقية.

لم يجعل الله تعالى لأحد من خلقه سلطاناً عليهم، وإنما الحكم لله، بدليل أن هذا السلطان لم يجعله الله تعالى للرسول نفسه ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢] فأولى ألا يجعله للحاكم من بعده.

فالحاكم إذن فرد عادي، كأي حاكم مدني سياسي، هو نائب عن الأمة في تنفيذ شرع الله فيها، والعمل على استقامة أمرها، وتعزيز سيادة الدولة داخلاً وخارجاً، والأمة هي صاحبة الشأن الأول، فهي التي تنصبه بإرادتها العامة الحرة، عن طريق الشورى، أو الانتخاب الحر، ليتولى تسيير دفة الحكم بموجب دستورها الأعلى بما يحقق مصالحها، وإقامة العدل فيما بينها، وهو لذلك مسؤول أمامها، مسؤولية الوكيل أمام الأصيل، بل هو مسؤول شرعاً عن تصرفاته الشخصية العادية.

لذا، كان ـ كما يقول الشيخ محمد عبده ـ حاكماً سياسيًّا ومدنيًّا على الرغم من اختصاصاته الدينية.

ذلك، لأن الإسلام يرسي أصلاً عامًّا يقضي بمبدأ المساواة في العقوبة بين الناس، لا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم، أو قوي وضعيف، أو فقير وغني، أو ذي جاه وعادي، فالكل أمام شرع الله سواء، ومن ذلك التكافؤ في الدماء، إجماعاً.

وقد نهض بهذا الأصل العظيم نصوص تشريعية عامة صريحة وقاطعة الدلالة على

المساواة في المسؤولية دون تمييز، من مثل قوله ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم**»[(١)] ولقوله ﷺ: «**إنما أهلَكَ مَنْ كان قَبْلكم، أنه إذا سرق فيهم الشريفُ تَركوه، وإذا سَرَقَ فيهم الضعيفُ أقاموا عليهِ الحدَّ**[(٢)]**، والذي نفسي بيدِه، لو كانتْ فاطمةُ بنتُ محمّدٍ، لقطعتُ يَدَها**»[(٣)(٤)] ولقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

وقد استقر هذا الأصل مفهوماً كليًّا في أذهان الخلفاء، فأنفذوه في تدبيرهم السياسي عملاً، تطبيقاً أميناً لذلك الأصل، وتأسِّياً برسول الله ﷺ في سنته الفعلية، كما تناوله الأئمة من الفقهاء والأصوليين والمفسرين، بالبحث والنظر والاستدلال.

يقول الإمام القرطبي: «أجمع العلماء، على أن على السلطان أن يقتص من نفسه، إن تعدَّى على أحد من الرعية، إذ هو واحد منهم، وإنما له مزية النظر لهم[(٥)]، كالوصي والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص، وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجل».

ويؤكد هذا المعنى الإمام ابن قدامة، في كتابه «المغني» حيث يقول: «ويجري القصاص بين الولاة والعمال، وبين الرعية، لعموم الآيات والأخبار[(٦)]، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم، ولا نعلم في ذلك خلافاً»[(٧)].

---

(١) أخرجه أبو داود: ٢٧٥١، وابن ماجه: ٢٦٨٥، وأحمد: ٦٦٩٢، من حديث عبد الله بن عمرو، وهو حديث صحيح.

(٢) الحدّ هنا هو عقوبة السرقة، وهي قطع اليد.

(٣) أخرجه البخاري: ٢٤٧٥، ومسلم: ٤٤١٠، وأحمد: ٢٥٢٩٧، من حديث عائشة.

(٤) وهي ابنة الرسول الأعظم وهو رئيس الدولة «نيل الأوطار» جـ٧.

(٥) أي: العمل بما يحقق المصلحة العامة للدولة والمواطنين.

(٦) ما يشمل الأحاديث النبوية.

(٧) «المغني»: (٩/ ٣٥٦).

هذا، والمسلم وغير المسلم من مواطني الدولة سواء في المسؤولية الجنائية والمدنية، دون تمييز على الأصح، فالمساواة قائمة في حرمة الأموال، وحرمة الدماء، إذ المسلم معصوم الدم على التأبيد، =

ث ـ خضوع كلٍّ من السلطة السياسية في الدولة، ومواطنيها، للمبادئ العامة، والقيم العليا التي تضمنها دستورها الثابت المكتوب الذي جاء به الإسلام، يجعل من دولته أول دولة دستورية نشأت في العالم، ولا تجد «للسيادة» مشكلة في فقهه الدستوري:

لا يعرف التشريع السياسي الإسلامي، ولا فقهه، شيئاً يسمى «مشكلة السيادة» أو «سند الحكم» أو «حق الأمر» التي دارت حولها بحوث الفلاسفة، أو الفقه السياسي العالمي في تاريخه الطويل، بما احتفَّ بها من ظروف وملابسات، منشؤها الصراع الذي كان محتدماً بين الكنيسة والملك، وما ابتكر من نظريات في هذا الشأن يومئذ تبريراً للاستئثار بالحكم المطلق، ومنها نظرية الحق الإلهي المزعوم، أو العقد الاجتماعي الموهوم.

ذلك، لأن (السيادة) في الإسلام تستند أساساً إلى نصوص قررت تلك السيادة لشرع الله، ويتولاها عملاً من تختارهم الأمة عن طريق الشورى، لممارستها نيابة عنها، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

وبذلك قضى الإسلام على أكبر مشكلة عانت منها أوربا قروناً من الزمن، دون أن تصل إلى شيء، سوى تقرير الحكم المطلق للملك، وتبريره، وانتفاء مسؤوليته، وبقي ذلك قائماً إلى عهد قريب[١].

= وكذلك الذمي، إذ عصمته استفيدت من عقد الذمة المؤبد الذي ثبت له بمقتضاه حق المواطنة الدائم في الدولة، وأيضاً حرمة مال الذمي لحرمة شخصه لا لذات المال، وهذه تستلزم حرمة دمه، لوحدة العلة. «فقه القرآن والسنة» للشيخ محمود شلتوت ص١٧٨ ـ ص١٧٩.

(١) «الدولة: نظريتها، وتنظيمها» لثروت بدوي ص٩٤ ـ ٩٥. ، «أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى» ص١٣٩ ـ ١٤٠.
هذا، والتشريع السياسي الإسلامي لم يفرغ الحكم في نظام معين، من الجمهورية أو الملكية، أو النظام الرئاسي أو غير ذلك من النظم، بل ترك ذلك للظروف والاجتهادات، وأرسى مبدأ الشورى والمسؤولية والعدل، وإنما همه تحقيق مبادئ الإسلام ومقاصده، دون التنظيم والأشكال التي يمكن أن تتغير بتغير الظروف شريطة ألا تمس جوهر مبادئ التشريع.

فالأصول الكلية، والمبادئ العامة، في التشريع السياسي الإسلامي ـ فضلاً عن الأحكام المقررة بنصوص قطعية ـ هي التي تهيمن بمفاهيمها على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ويكون الاجتهاد التشريعي في اتخاذ النظم التفصيلية في إطارها؛ إذ لا يملك أحد لتلك الأصول والمبادئ والأحكام تغييراً ولا تبديلاً، قال تعالى: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥] لتعلقها بالمصالح الإنسانية العليا الثابتة، كمبدأ العدل المطلق، بما لا يحيف على الفرد أو المجتمع، ولا يميز بين الناس، باختلاف الدين أو العرق، أو اللون، أو اللغة؛ ومبدأ المساواة، ولا سيما أمام القضاء، ومبدأ الحرية بمفهومها الاجتماعي والإنساني، لا بمعناها الفردي المطلق، ولا تلك التي تعني الإفلات من السلطة المستبدة على ما كان معهوداً إبَّان الثورة الفرنسية؛ إذ لا استبداد ولا ظلم في الإسلام، وكذلك مبدأ الشورى **السياسية والتشريعية**، وفي ذلك فتح لباب الحرية السياسية وحرية الرأي في الاجتهاد **التشريعي**، بما يجعلها نوعاً من المشاركة السياسية والتشريعية الفعالة، وتؤكد شخصية الفرد ليحقق ما أوتي من مواهب وملكات في إطار المصلحة الإنسانية العليا، لا في المجتمع الذي يعيش فيه فحسب.

ومبدأ (المسؤولية التبادلية) بين الفرد والسلطة الحاكمة، على سواء، ضماناً لحرية الفرد ومصلحة المجتمع معاً، وتأكيداً لسلطة الحاكم في غير حيف ولا تجاوز.

ومبدأ (التكافل الاجتماعي والسياسي) بما يُلْقي على عاتق الأفراد من تكاليف عامة يجب عليهم أداؤها تجاه المجتمع والدولة، وما يرتّب على الدولة أيضاً من أعباء، يتحتم عليها أداؤها تجاه الأفراد في تأمين احتياجاتهم الأساسية، بوصفهم أناسي ذوي كرامة.

ومبدأ (الملكية الفردية) باعتبارها تعبيراً عن الشخصية المعنوية للإنسان الفرد، وامتداداً لتلك الشخصية في المجتمع، واستجابةً لفطرته، وحافزاً لنشاطه، وهي كالحرية ذات مضمون اجتماعي وإنساني فضلاً عن العنصر الفردي بما يمنع الاحتكار والاستغلال.

ومبدأ (الملكية العامة) تحقيقاً لمصلحة المجتمع الجوهرية المستقلة، وأن كلًّا من الحقين على سواء في الاعتبار، والحماية والرعاية والتنمية والتعاون.

ومبدأ (القوة) بجميع وجوهها المادية والمعنوية، ومفهومها المتطور بما يتفق ومستوى كل عصر، وإلا انقلبت ضعفاً.

وأمهات الفضائل أو مبادئ الأخلاق التي يُقِرُّ بها العقلاء بموجب حاستهم الفطرية المودعة فيهم، فضلاً عما قررته الشرائع السماوية، أقول: هذه المبادئ التي قررها الإسلام في العالم، وأوجب الالتزام بها، دون أن يملك أحد تبديلها، جعلت من دولته أول دولة دستورية نشأت في العالم، ذات وظائف إيجابية تتعلّق بنواحي الحياة كلّها.

خ ـ الفقه السياسي الإسلامي نوعان: فقه عام ثابت، وآخر متطور يرجع إلى قواعد سياسة التشريع فيما لا نص فيه:

كل أولئك ثابت لا يتغير، لأنها قيم خالدة، تتعلق بمقتضى الفطرة الإنسانية الثابتة، وإنما التبدل في الفروع عن طريق الاجتهاد التشريعي في إطار ما توجبه تلك القيم، استجابة للظروف المتغايرة، ومن هنا كان في الإسلام نوعان من الفقه السياسي:

أولهما: الفقه السياسي العام الثابت، وهو قواعد السياسة، ومقاصدها العامة القارة، في الأحوال العادية.

ثانيهما: الفقه الذي تقتضيه سياسة التشريع[١]، ولا سيما فيما لا نص قاطعاً فيه، أو ما لا نصَّ خاصًّا فيه أصلاً.

والإسلام قد وضع بيد ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة في هذا النوع الثاني، يملك بمقتضاه التصرف والتدبير، واتخاذ ما يلائم العصر والظروف من الإجراءات والنظم التي تقضيها المصلحة العامة، ولو لم يرد بذلك نص خاص ولا انعقد عليه إجماع، ولا دلَّ عليه قياس خاص، اعتماداً على الأدلة الإجمالية، ولكنها سلطة تقديرية في الموضوع، لا في الغاية أو المقاصد الأساسية، أو القواعد العامة للتشريع.

---

(١) سيأتي بيان مدلول سياسة التشريع.

مفهوم السياسة الشرعية في الإسلام:

يقول ابن عقيل: «السياسة ما كان فعلاً[١] يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح[٢]، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي».

هذا، ويردُّ ابن عقيل على الإمام الشافعي قوله: «إنَّ السياسة ما وافق الشرع» ردَّاً يُفَسِّر به مضمون هذه العبارة، ويحمله على معنى يُخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو النصية في كل إجراء تتخذه الدولة، إلى المعنى العام الذي تتحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة، بقوله مخاطباً الإمام الشافعي: «فإن أردت بقولك: «إلا ما وافق الشرع» أي: لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: «لا سياسة إلا ما نطق به الشرع» فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن»[٣].

ويؤكد الإمام ابن القيم هذا المعنى، من أن التشريع السياسي الإسلامي، يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية، لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة، ومقاصده الأساسية، ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات نص خاص بكل منها، ولا انعقد عليه إجماع، ولا شهد له قياس ورد في نظيره عيناً، بقوله: «فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه، بأي طريق كان، فَثَمَّ شرْعُ الله ودينه»[٤] أي: بناء على المصلحة المرسلة، وقواعد التشريع، والأدلة الإجمالية، ومقاصد التشريع العامة.

---

(١) أي: إجراءً أو تنظيماً أو تصرفاً فعليًّا.

(٢) وهو ما يشمل جلب مصلحة، أو درء مفسدة.

(٣) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ص١٥ وما يليها، لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

(٤) المرجع السابق ص١٦ وما يليها. وإنما قلنا: شريطة ألا يخالف روح التشريع أو مقاصده الأساسية، أو نصًّا قاطعاً فيه من التشريع العام الثابت، حتى لا تخرج التقنيات عن أصل التشريع جملة وتفصيلاً وغاية، وهو محرم؛ لأنه اعتداء على حق الله في التشريع، لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠].

ثم ينتهي إلى أن هذه (السياسة) القائمة على الاجتهاد بالرأي من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر، بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم، جزء من الدين، بل هي (العدل) بعينه، حيث يقول: «فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه.. وإنما هي (عدل) الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات، ولو لم ينطق بها الشرع، ما دامت تُفْضي إلى مقصوده، من إقامة الحق، وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل الله تعالى الرسل، وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك»[١].

هذا، وقد أدرك المحققون من العلماء المُحدَثين أيضاً هذه المعاني التي قامت عليها (سياسة التشريع) في الإسلام.

فيقررها بعضهم بقوله: «أما السياسة الشرعية، فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتُدَبَّر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»[٢]. ويقول أيضاً: «فعدم دلالة شيء من النصوص الواردة في الكتاب والسنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلاً، لا يضر، ولا يمنع من أن نسَميها شرعية»[٣].

هذا، وتصريف شؤون الحكم في الدولة، ووجوه التدبير السياسي فيها، عملاً يقوم معظمها على سد الذرائع والمصالح المرسلة التي ثبت اعتبارها بدليل إجمالي لا تفصيلي، كما أشرنا، فنجد أحدهم يقرر هذا المعنى بقوله: «وعلى ضوء المصالح

---

(١) المرجع السابق ص١٧.

(٢) وهذا بعمومه شامل لما تحتاج إليه الدولة في نظمها السياسية والدستورية والقضائية والاجتماعية، والاقتصادية والأمنية، والتموينية، والعسكرية، وغير ذلك من مرافق الدولة. «السياسة الشرعية» ص١٠ للشيخ عبد الرحمن تاج.
هذا ومبدأ المصالح المرسلة وسد الذرائع، وفتحها، ومبدأ الاستحسان والعرف، من أوسع الأبواب التي تدخل منها سياسة التشريع.

(٣) المرجع السابق.

يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على أسرار التشريع، أو بمعونة العلماء، إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه، ولا إجماع، مما سكت الشارع عنه، ولم يجدوا فيه قياساً صحيحاً بعد تقديره بميزان المصلحة الشرعية»[١].

فكل من معيار سدّ الذرائع والمصالح المرسلة إذن، هو أساس معظم النظم والتشريعات التي تقوم عليها سياسة الدولة، فيما خلا ما وردت فيه النصوص الخاصة، أو انعقد عليه الإجماع، أو شهدت بأحكامها الأقيسة الصحيحة، ونقيد ذلك بشرطين:

أولهما: أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق، في كل شأن من شؤون الدولة؛ لأنها هي مناطات أو موضوعات الأحكام والتشريعات، فضلاً عن المجتهدين من علماء التشريع الإسلامي، وعلى هذا ينبغي أن يراعى في تأليف السلطات في الدولة هذا المعنى، أي: توافر المؤهلات التي تتعلّق بما يقوم به من وظيفة وعمل.

ثانيهما: أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملابسة للوقائع أو للأمة، أو للدولة بوجه عام، السياسية منها، والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، لوجوب النظر في المآل المتوقع من التطبيق، كيلا تكون النتائج مجافيةً لمصالح الدولة الحقيقية في ظِلّ تلك الظروف، فلا بدّ إذن من الخبرة العلمية في كل شأن من الشؤون؛ لأنها تعتبر مضمون الحكم، ومناطاً للعدل فيه، أو مقوماً من مقومات المصلحة المعتبرة الحقيقية والحيوية للدولة.

وهذا يستلزم بالبداهة تَغَيُّرَ الحكم الاجتهادي الفرعي بتغيُّر الظروف؛ لأن للأحوال والملابسات أثراً في تشكيل علّة الحكم، تبعاً لاختلاف نتائج التطبيق، باختلاف الظروف، والعبرة بالنتائج[٢]، ولا سبيل إلى تقديرها إلا عن طريق الخبراء والمختصين والعلماء.

---

(١) «أصول الفقه الإسلامي» للأستاذ الشيخ مصطفى شلبي ص٢٩٧.

(٢) انظر: بحثاً مستفيضاً في هذا الموضوع في كتابنا: «الفقه المقارن مع المذاهب»، تحت عنوان (تحقيق المناط) سبباً هامًّا من أسباب اختلاف الفقهاء، من حيث تقديرهم للمسائل محتفة بظروفها، والاجتهاد في استنباط الأحكام المناسبة لها، وانظر: «الموافقات في أصول الشريعة»: (٤/ ٨١ وما يليها). هذا، والاجتهاد بالرأي في تقدير نتائج التطبيق مما يقتضيه توثيق أصل المصلحة هي مقصود الشرع.

نخلص من هذا، إلى أن التشريع السياسي الإسلامي قد وضع (سلطات تقديرية واسعة) في يد وليِّ الأمر العادل، يعالج بها الأمور، ويدبِّرُ بها شؤون الدولة، على ضوء (المصالح) الحيوية والحقيقية للدولة، مهما تغايرت الظروف، ولو لم يَرِدْ بتلك التدابير نصوص خاصة بها عيناً، أو انعقد عليها إجماع، أو قياس خاص، ما دامتْ مُتَفِقة وروح التشريع ولا تنافي أساسياته ومقاصده؛ لأن تلك (المصالح) تمثل العدل والحق فيه[١].

وبالجملة، فالسياسة الشرعية إنما تعني «**تعهد الأمر بما يصلحه**».

وهذا أبْيَنُ دليل على المرونة العجيبة التي تنطوي عليه معايير هذا التشريع، باستجابته لما تقتضيه (المصالح) الحيوية للدولة، وللأمة وللأفراد على السواء، مهما تبدّلت الظروف.

ويؤكد هذا المعنى الإمام ابن فرحون، في بيان أن سياسة التشريع العادلة التي يُتوصّل بها إلى مقاصد الشريعة، يجب العمل بها لأنها أساس في إظهار الحق بقوله: «السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشرع يحرمها، وسياسة عادلة، تُخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصَّل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشرعية[٢] يجب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضلّ فيه الأفهام، وتزلُّ فيه الأقدام، وإهماله[٣] يضيع الحقوق، ويُعطِّل الحدود[٤]...».

---

(١) أشرنا إلى أن مفهوم العدل في الإسلام، إنما يتمثل واقعاً في المصالح المعتبرة شرعاً، وليس مفهوماً ذهنيًّا مجرداً غامضاً، على النحو الذي رأينا في الفقه الأجنبي؛ إذ يستوحي هذا الأخير مفهوم العدل فيما يسنّه من قوانين «القانون الطبيعي»، وهو غير محدد، فضلاً عن أن المقصود من اعتماده ـ فيما ظهر من القوانين التي سارت في فلكه ـ تدعيم النزعة الفردية المطلقة في التشريع، مما يتنافى وأصول التشريع الإسلامي، وروحه، وغايته، حيث قد ثبت بالإستقراء أنه يقوم أساساً على رعاية (الحقين) معاً: حق الفرد، وحق المجتمع دون أن يجعل أحدهما يحيف على الآخر، فكان معتدلاً يُنكر التطرف نحو اليمين أو اليسار، ويقيم التوازن بينهما ما أمكن حتى إذا تعارضا أو استحال التوفيق، قدمت المصلحة العامة، مع التعويض على الفرد تعويضاً عادلاً إن كان له وجه.

(٢) أي: فالسياسة الشرعية العادلة.

(٣) أي: إهمال هذا الباب، وهو باب السياسة الشرعية العادلة.

(٤) «تبصرة الحكام في أصول الأقضية، ومناهج الأحكام» جـ٢، ابن فرحون المالكي.

فأساس سياسة التشريع إذن، فضلاً عن الأدلّة التفصيلية، الأدلّة الإجمالية، وفي مقدِّمتها المصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، ومقاصد التشريع العامة، وهي «روح التشريع العامة».

هذا، والإمام العز بن عبد السلام يطلق على روح التشريع العامة لفظ «نفس الشرع»[1] أساساً للتشريع السياسي فيما لا نص فيه، تجد ذلك واضحاً في صدد بحثه في «**المصالح**» إذ يؤكد اعتمادها أساساً في التشريع الاجتهادي السياسي، حيث لا نص، ولا إجماع، ولا قياس خاصًّا بقوله: «فإن نفس الشرع يوجب ذلك». أي: يوجب بناء الأحكام والتنظيمات الاجتهادية على ما تقتضيه مصالح الأمة، مهما تنوعت واختلفت[2].

فسياسة التشريع إذن تقوم أساساً على (فقه المصالح) فيما لا نص فيه، وهو كما يسمِّيه الإمام العز بن عبد السلام أيضاً (الاستدلال الصحيح)[3].

نخلص من هذا إلى أن أساس سياسة التشريع هو (المصلحة) المعتبرة، مما يدل على (خصوبة وواقعية) هذا التشريع، وخلوده، باستجابته لما تقتضيه مصالح الأمة والدولة، في كل بيئة وعصر.

هذا، ونعني بالمقاصد (القيم العليا) التي تكمن وراء الصِّيَغ والنصوص، ويستهدفها التشريع، جزئيات وكليات، وهي سبب الالتزام السياسي كما أشرنا؛ لأنها قيم عليا موضوعية وإنسانية وعالمية (عامة) وخالدة، لتعلُّقها بالفطرة ذاتها، وتتسم بالمعقولية والواقعية وإمكانية التطبيق، ولتعلقها أيضاً بسلطة الدولة التي أنيط بها مهمة تحقيقها واقعاً وعملاً من خلال المصالح العامة، وما تقتضيه من نظم وإجراءات تضافرت على استنباطها الخبرة العلمية المتخصصة، والتجربة الإنسانية التي تكسب التبصير بالنتائج الواقعية أو المتوقعة، ولعل الاجتهاد في التطبيق أعظم أثراً من

---

(١) «قواعد الأحكام»: (٢/ ١٦٠)، وراجع كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي» ص٦١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

الاجتهاد في الاستنباط، ومن هنا كانت تلك (القيم) أو الأصول الكلية، والمقاصد العامة، أساس (الشرعية العليا) للدولة التي توجب الأمور التالية:

أ ـ الالتزام السياسي...

ب ـ شرعية التدبير السياسي الواقعي...

ج ـ وجوب النصرة والولاء للسلطة شرعاً، من قبل المواطنين، والتكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

وعلى هذا، ينبغي أن يكون كلٌّ من مسلك المجتهد إبّان اضطلاعه بالاجتهاد التشريعي[١] نظريًا، ومسلك الدولة والمحكومين على السواء، واجب التوافق من حيث التنفيذ والامتثال، ظاهراً وباطناً[٢]، لما تفرع عن تلك المفاهيم الكلية، والقيم الموضوعية، من تقنيات ونظم وإجراءات.

أ ـ مجالات التشريع السياسي الإسلامي شاملة لجميع مصالح الأمة، دينيًا ودنيويًا؛ لأنها أساس مشروعية العمل السياسي وغايته، وهي متفاوتة من حيث قوتها وأثرها، سواء على المستوى الفردي، أم على مستوى المجتمع والدولة، وتتلخّص ـ في ترتيبٍ تنازليٍّ ـ في أنواع ثلاثة ثابتة بالاستقراء: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وهذه المصالح ـ على تفاوتها ـ تعتبر مفاهيم دستورية أساسية كبرى، تستقطب كافة قواعد التشريع السياسي، وأحكامه التفصيلية، المنصوصة منها، والاجتهادية.

وبيان ذلك: أن للأمة، والدولة، وكذلك للأفراد، حاجات ومطالب ومرافق حيوية يفتقرون إلى الوفاء بها؛ إذ لا تستقيم حياتهم إلا بها، وهي من الكثرة، والتنوّع،

---

(١) يقصد بالاجتهاد التشريعي نظريًا استنباط النظم والتدابير والإجراءات التي تندرج في المفاهيم الكبرى، تحقيقاً لها، بحيث لا تتنافى ومقتضيات تلك القيم، فضلاً عن استنباط الأحكام من النصوص الجزئية الخاصة، وفق منهج علمي أصولي.

(٢) من حيث شكلية التصرف، ومن حيث النية والباعث أيضاً، قطعاً لذرائع الاحتيال، لهدم واجب، أو تحليل محرَّم، أو تحقيق مصلحة غير مشروعة، نقضاً لمقاصد التشريع المعتبرة.

والتجدّد بحيث لا يمكن أن يحصيها عَدٌّ، أو تحيط بها نصوص جزئية خاصة، وإن كانت تندرج في مفاهيم كلية، تتعلق بكافة شؤون حياتهم، مادية كانت أم معنوية، دينية أم دنيوية، عامة أم خاصة.

هذه الحاجات والمطالب على تنوعها، وكثرتها، وتجدّدها، نتيجة لتطور الحياة بالناس، هي مقصود الشارع من التشريع كله، ويطلق عليها الأصوليون والفقهاء «المصالح»[١] أو «المقاصد» لكونها مصالح غائية، ومفاهيم كبرى أساسية (دستورية) تتغيَّاها القواعد والأحكام، قصداً إلى تحقيقها، بل وضعت في التشريع الإسلامي المناهج[٢] العلمية الدقيقة للاجتهاد التشريعي، لينهض باستنباط الأحكام والنظم كوسائل عملية، وملائمة، وناجعة؛ لتحقيق ما يجدُّ من المصالح، إذا لم يكن قد ورد بشأنه نص خاص به، أو نظير يقاس عليه، أو انعقد عليه إجماع؛ إذ لا يجوز إهمال مصالح الدولة، أو الأمة، أو الأفراد، دون تحقيق بوسائل عملية اجتهادية، إذا لم يكن ثمة نصوص خاصة بتلك الوسائل.

فالتشريع السياسي الإسلامي إذن كفيل بالوفاء بحاجات الناس ومطالبهم، في كل عصر وبيئة، على ضوء من روح التشريع وقواعده وغاياته، في كل ما لم يَرِدْ فيه نص خاص بعينه، وسبيل ذلك الاجتهاد بالرأي من أهله، بمعايير مرنة، وبالاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة التي تتعلّق بالموضوع المجتهد فيه، كما ذكرنا.

فالتشريع السياسي الإسلامي إذن أساسه هذه «المصالح»[٣]، وهي مقاصده وغاياته المطلوب تحقيقها عملاً، فكانت ـ لذلك ـ أساس «المشروعية» في التدبير السياسي، ابتداءً وبقاءً، على ما سيأتي تفصيله.

---

(١) «الموافقات»: (٢/ ٥) للإمام الشاطبي.

(٢) «أصول الفقه الإسلامي».

(٣) البحث في هذه «المصالح» والتحقق من وجودها، وأهميتها، ومبلغ جدواها، ومشروعيتها من قبل المجتهدين وأهل العلم والاختصاص، والخبرة، يطلق عليه «فقه المصالح» أو «السياسة الشرعية» اصطلاحاً.

وهذا الفقه في معظمه يستند إلى الاجتهاد بالرأي من أهله في ضوء مفاهيم التشريع، وقواعده العامة، أو بعبارة أخرى: هو فقه يقوم على المصالح المرسلة، وسد الذرائع.

أ ـ أما «المصالح العامة» فقد ناط التشريع السياسي تحقيقها بالدولة ممثلة في جهاز الحكومة وموظفيها على اختلاف مراتبهم، وتنوع اختصاصاتهم، وبذوي الكفاءات والمهن الحرّة من غير موظفيها، ويجبرون على ذلك إذا تقاعسوا، وبأجر المثل العادل إذا تغالوا في أُجورهم، تحقيقاً للصالح العام الذي هو أساس ولاية الدولة، وهذا هو التشريع السياسي التكافلي الملزم، بين الأفراد من ذوي الكفاءات، وبين الدولة؛ لأن «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب» ولأن «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة».

هذا، وتتمثل المصالح العامة في الفروض الكفائية.

ب ـ أما المصالح الفردية، فقد روعيت بتشريع الحقوق الفردية والحريات العامة، وتتلخص تلك المصالح في أصول ثلاثة، تعتبر أصولاً دستورية تتفرع عنها الأحكام التفصيلية، كوسائل لتحقيقها:

١ ـ الحرية.

٢ ـ العصمة.

٣ ـ المالكية[١] (حرية التملك، وحق الملكية).

فالأصل الثابت في التشريع السياسي الإسلامي الذي تدور عليه أحكامه المنصوصة والاجتهادية، «عصمة» الإنسان الفرد عن الإضرار به، نفساً، ومالاً، وعرضاً.

وهذا الأصل في جوهره، من مقومات النظام الشرعي العام، ينهض به قول الرسول ﷺ: «**كلُّ المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه**»[٢].

والمواطن المسلم وغير المسلم (الكتابي) سواء في حق «**العصمة**» لقوله ﷺ: «لَهُمْ ما لَنا، وعليهم ما عَلَيْنا».

---

(١) «التوضيح مع التلويح» لصدر الشريعة: (٢/ ١٦١).

(٢) أخرجه مسلم: ٦٥٤١، وأحمد: ٧٧٢٧، من حديث أبي هريرة.

ولأن هذا الأصل من موجِّهات العدل، ومبانيه، والعدل في الإسلام مطلق، لا يتأثر ميزانه باختلاف الدين، كما ذكرنا.

فالتسامح في الإسلام مع مخالفيه من المواطنين، ليس مجرد خاصَّة خلقية، بل هو أمر يتصل بمبدأ العدل في تشريعه، كما ترى.

أما المالكية[١]، فمعناها كون الإنسان الفرد أهلاً لأن يمتلك، وأن تُصان حقوقه[٢] فيما امتلك فعلاً، ثمرة لاكتسابه بالطرق المشروعة، دون اعتداء، أو استغلال أو تعسف، وكافة النصوص الآمرة في القرآن والسنة التي تتوجه بالطلب إلى المكلف أن ينفق من ماله، بعد نسبته إليه، أو من طيبات ما اكتسب، وفي سبيل الله، دليل بيِّن على ثبوت «حق الملكية» الفردية مبدأ عامًّا أساسيًّا مستقرًّا في هذا التشريع، ومعلوماً من الدين بالضرورة، وليس مجرد مركز قانوني يعمل فيه المالك لصالح المجتمع دون صالحه الذاتي؛ لأن في هذا النظر ـ في الواقع ـ إلغاءً لفكرة الحق أصلاً في مفهومه الخاص، من كونه ميزة لصاحبه أولاً.

وهذه النصوص من الكثرة بحيث تفيد ثبوت حق التملك وحق الملك على سواء[٣]، وبوجه قاطع.

إذن، «**المالكية**» فضلاً عن كونها أصلاً (دستوريًّا) يُوَرِّث الفرد صفةً أو أهليةً لاكتساب حق الملكية، فإن طريق ذلك حق التملك الذي يتفرع عن أصل الحرية.

ونقصد بالحرية «الحريات العامة»[٤].

أما حرية التصرف في حق الملك بوجه خاص، فليست مطلقة أيضاً، بل مقيدة

---

(١) مصدر صناعي لكلمة «مالك» كالحرية، من الحرّ، وليس نسبة إلى الإمام مالك كما يظن.

(٢) سيأتي بحث مفصل فيما يتعلق بالمواطن المخالف، عملاً بمبدأ التسامح الذي يتصل بمفهوم العدل في الإسلام.

(٣) سيأتي بحث مفصل فيما يتعلق بالمواطن المخالف، عملاً بمبدأ التسامح الذي يتصل بمفهوم العدل في الإسلام.

(٤) سيأتي بحثها تفصيلاً في آخر بحوث هذا الكتاب.

بقيود مستقاة من الأصول الأربعة المستقرة التي تدرأ التعسف في استعمال الحقوق كافة، عدلاً، ورعاية لحق الغير، مما يجعل لهذا الحق وظيفة اجتماعية.

هذا، وقيود استعمال حق الملك، قوامها التزامات إيجابية وسلبية[١]، ومردها أمران:

أولاً: دفع الضرر عن الغير من الأفراد أو المجتمع.

ثانياً: التعاون الإيجابي والسلبي، من قبل المالك بما يعود على الغير بالنفع، إذا لم يعد على صاحب الحق ضرر ما، أو يسير.

ومراعاة حق الغير إبّان التصرف في الحقوق، أو ممارسة الحريات العامة، من النظام الشرعي العام، ولذا أطلق عليه الأصوليون «حق الله» في كل حق فردي[٢]، وبذلك وفَّق الإسلام بين شخصية الحق، وبين المصلحة العامة، فضلاً عن مصلحة الغير من الأفراد.

ونظرية التعسف في استعمال الحق، إسلامية المنشأ، وملازمة للتشريع نفسه منذ نزوله، وليست أثراً للتطور الاقتصادي والاجتماعي، كما هو الشأن في التشريعات الوضعية؛ إذ لم نعرفها إلا في هذا القرن، وعلى نحو ضيق ومبهم.

وإنما قلت: إنها تتصل بالنظام الشرعي العام؛ لأن أساسها «**العدل**» إذ التعسف ظلم.

فالإنسان الفرد ـ بتقرير هذه الأصول (الدستورية) الأساسية الثلاثة في حقه من:ـ **العصمة**، **والحرية**، **والمالكية** ـ ذو شخصية كاملة، عاملة، حرّة، مستقلة، مسؤولة؛ لأنه يعتبر في هذا التشريع محور النشاط الفكري، والاقتصادي، والاجتماعي.

غير أن هذا الاستقلال ليس تامًّا[٣]، بل هو مرتبط عضويًّا بالمجتمع على نحو يحقق «جزئيته» فيه، تلك الجزئية التي تترتب عليها أحكام مسؤوليته عن تكافله

(١) و(٢) راجع كتابنا: «نظرية التعسف في استعمال الحق».
(٢) المرجع السابق.
(٣) راجع كتابنا: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» ص٧٤.

الإلزامي معه، ماديًا ومعنويًا، نزولاً عند مقتضيات الحقائق الاجتماعية الواقعية، أو بالأحرى: مكونات الواقع الاجتماعي الذي قوامه: الفرد والمجتمع معاً.

ولا ريب أن تجاهل أيٍّ من مكونات الواقع الاجتماعي لا يستقيم معه أيُّ تشريع؛ إذ المفروض أن التشريع يعالج الواقعَ الاجتماعي بكافة عناصره ومكوناته، وإلا كان النقص والخلل والقصور، فضلاً عن الظلم، ونقض المصالح.

فلا بد إذن من تقرير مقتضيات الواقع في التشريع السياسي بوجه خاص، بما يوفق بين سلطة الحاكم، وحرية المحكوم أو بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع؛ لأن سلطة الحاكم أساسها الصالح العام.

هذا، والتوفيق إنما يكون بإقامة «**التوازن**» بينهما ما أمكن، دونما أضرار، أو استغلال أو اعتساف.

ج ـ دستور استعمال الحقوق في الإسلام:

هذا، والأصول العامة (الدستورية) التي تهيمن على مباشرة الحقوق والحريات العامة، بحيث يعتبر استعمال الحق أو ممارسة الحرية تعسفيًا إذا تحقق مناط أي من تلك الأصول فيه، تتلخص فيما يأتي:

أولاً: استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، ومن باب أولى إذا تمحض القصد إلى الإضرار بالغير، بأن لم يكن ثمة من قصد لدى صاحب الحق من استعماله لحقه، سوى الإضرار بغيره[١].

ثانياً: أن تكون الفائدة التي يبتغيها صاحب الحق من التفاهة بحيث لا تتناسب مع الأضرار التي تصيب الغير، لاختلال «التوازن» بين المصلحتين، والحقوق لم تشرع أصلاً لتكون مجلبة لأضرار فاحشة تصيب الغير من الأفراد، أو المجتمع، بل العكس هو الصحيح، إنما شرعت لجلب المنافع الراجحة[٢].

---

(١) راجع كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي، ومناهج الاجتهاد بالرأي» ص٣٨٠ ـ ٢٨٤، مع الهوامش ـ طبع جامعة دمشق ـ سنة ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧ ـ مقرر على السنة الأخيرة في كلية الحقوق.

(٢) أصول التعسف وإن اتخذت مكانها في الأحكام العامة في التشريعات العربية المدنية، غير أنها منبسطة الظل على سائر الحقوق في جميع النظم القانونية، لا المدنية الخاصة.

ثالثاً: أن تكون المصلحة المتوخاة غير مشروعة، والمصلحة غير المشروعة تهدم المصلحة المشروعة، ومن هنا اشترط في هذا التشريع «مشروعية الباعث» في التصرفات ربطاً للتصرف بالمصلحة المشروعة، وبالعوامل النفسية الباطنة، دون الاكتفاء بالشكلية أو بالمادية الظاهرة للتصرف، وهذا الأصل هو ما استقرَّ الآن في التشريعات الوضعية، ويطلق عليه «السبب القصدي»[1].

رابعاً: أن تتعارض المصلحة الفردية التي يرمي إلى تحقيقها استعمال الحق، أو ممارسة الحرية العامة، مع «مصلحة عامة جوهرية» في ظرف من الظروف، ولو كانت المصلحة الفردية مشروعة في ذاتها.

وتفسير ذلك، أن التشريع السياسي الإسلامي لا يجيز وقوع «التناقض» في المجتمع بين الصالح الخاص وبين الصالح العام بحال من الأحوال، سواء في المجال السياسي، أو الاجتماعي أم الاقتصادي، فتقدم المصلحة العامة حينئذ، كيلا تكون عقبة كأداء في سبيل تحقيق الصالح العام، وتقدمه وازدهاره.

ولأن هذا يتنافى مع قاعدة «**التعاون**» على البر والتقوى، إيجابيًّا، وسلبيًّا، كما أسلفنا، وقد أرسى الفقهاء قاعدة مُحكمة في هذا الصدد مؤداها: «يُتَحمَّل الضرر الخاص، في سبيل دفع ضرر عام»[2].

على أنه ـ فضلاً عن ذلك ـ يمكن أن يُتخذ من هذه القاعدة «**خطة تشريعية**» عامة تستند إليها الدولة في تدبيرها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، أي: في التنسيق والترجيح بين المصالح الفردية والمصالح العامة، في تشريعاتها الاجتهادية، في شتّى الظروف، رعاية للمصلحة العليا للدولة، بالاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة في تقدير المصلحة وجوهريتها ومدى أهميتها ومشروعيتها.

هذا، والمصالح العامة قد أناط التشريع السياسي تحقيقها بالدولة، وسلطاتها، ومؤسساتها، ممثلة في جهاز الحكومة وموظفيها على اختلاف مراتبهم، وتنوع اختصاصاتهم، وكفاءاتهم، **إقامة، وتنميةً، وحفظاً**.

---

(١) راجع بحثاً مُستفيضاً في «الباعث وأثره في التصرفات» في كتابنا: «الفقه المقارن مع المذاهب».

(٢) المادة: (٢٦) من المجلة العدلية.

وقد لَخّصَ الأصوليون هذه المصالح مهما تنوعت وتجددت، في أنواع ثلاثة رئيسية، من حيث قوتها وأثرها في المجتمع والفرد، على السواء.

فأولها وأقواها أثراً الضروريات الخمسة الأساسية: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال[١].

وهذه «المصالح» في أعلى مستوى من القوة والأثر، بحيث لا يستقيم الأمر في أي مجتمع بشري، إلا بتوافرها فيه، ليتم له الوجود المعنوي الإنساني على الوجه الأكمل، حتى إذا انخرم واحد منها، في مجتمع ما، لم تعد تجري فيه الأمور إن في السياسة، أو الاجتماع، أو الاقتصاد، على استقامة، بل على فوضى، أو تهارج وسفك دماء، أو على تدَنٍّ في المستوى الإنساني، ومضادَّة لطبائع الفطرة الإنسانية.

هذه المقاصد العامة الأساسية، أو المصالح الضرورية، تعتبر «مفاهيم دستورية» ومباني تشريعية تتفرع عنها أحكام تفصيلية نصًا أو دلالة، تنزل بتلك المفاهيم الكلية، من أُفقها التجريدي إلى مواقع الوجود عملاً، وهي راجعة إلى مصالح الأمة، أفراداً وجماعات، بحيث تغطي كافة حاجاتهم ومطالبهم الأساسية، ونوجزها فيما يلي:

أولاً: حفظ دينهم[٢] على أصوله المستقرة؛ لأنه قوام مثلهم العليا، وفضائلهم الخلقية التي يمتازون بها إنسانيًا وحضاريًا، ويستهدفها سعيهم في حياتهم الدنيا، تلبية لحاجة روحية فطرية في الإنسان، وهي «فطرة التدين» وتحقيقاً لأصالتهم في وجودهم المعنوي داخلاً، وعلى الصعيد الدولي، كأمة ذات خصائص ومقومات.

فالدين والمثل العليا، من مستلزمات الوجود الإنساني أو مقوماته على الأصح.

هذا، وقد جهد الإسلام في تشريعه السياسي بوجه خاص أن يحقق الوجود المعنوي للفرد[٣]، والأمة، والدولة على السواء؛ إذ هو المقصود من الوجود المادي.

---

(١) «الموافقات في أصول الشريعة» للإمام الشاطبي: (٢/ ٥ وما يليها).

(٢) يطلق على «الملة» والدين والعقائد اصطلاح «الايدلوجية» والايدلوجية قد تكون عقيدة غير دينية.

(٣) والإسلام هو أول تشريع ـ فيما نعلم ـ أوجد للفرد فضلاً عن كيانه الذاتي ـ وجوداً دوليًا، ولو كان عبداً، يرشد إلى هذا أن أبا عبيدة ـ وكان قائداً لجيش الخليفة عمر بن الخطاب ـ قد كتب إلى الخليفة: =

أ ـ وقوام الوجود المعنوي للفرد والأمة:

أ ـ «العزَّة» التي استخلف الله المؤمنين فيها، لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] ولكنها عزة تقوم على الحكمة ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

ب ـ «الكرامة الإنسانية» أصلاً مقرراً في القرآن الكريم، للبشر كافة، فللمؤمنين من باب أولى، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] وهي أصل الحقوق والحريات العامة، كما ذكرنا.

ج ـ الخيرية الإنسانية التي منشؤها عقائد الإسلام، وخصائص تشريعه، والفضائل الخلقية التي تحددت وتركزت بمعيار البصيرة الفطرية، والوجدان الإنساني العام، واستقرت أصولاً ثابتة في القرآن والسنة، اتِّسَاقاً مع مكونات الفطرة.

أما من حيث كون منشئها عقائد الإسلام، وخصائص تشريعه، فلقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التشريع كله. فمردُّ «الخيرية» هو التخلق بآداب هذا التشريع، والتشرع بأحكامه، والإيمان بعقائده.

وأما من حيث كون هذه «الخيرية» ثمرة للفضائل الخلقية بمعيار البصيرة الفطرية،

= أن عبداً أمَّن أهل بلد بالعراق، اقتطع عهداً لجماعة، وسأله رأيه، فكتب إليه الخليفة: إن الله عظم الوفاء، فلا تكونون أوفياء حتى تفوا، فوفّوا لهم وانصرفوا عنهم».

وهذا مستمد من قوله ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم**» [أخرجه أبو داود: ٢٧٥١، وابن ماجه: ٢٦٨٥، وأحمد: ٦٦٩٢، من حديث عبد الله ابن عمرو، وهو حديث صحيح].

فما قطعه العبد من عهد التزم به المسلمون كافة، ولكن بشرط إذن الخليفة، لتقدير المصلحة في المضي به.

ومنشأ هذا الوجود الدولي للعبد هو وصف الإسلام، لا من حيث كونه عبداً، كما هو واضح؛ إذ الحديث الشريف عَلّقَ وجوب التكافؤ والوفاء بالذِّمَّةِ والعهد على وصف «الإسلام» وحده، بقوله: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم... الحديث**». فكان هذا الوصف هو الموجب للحكم.

فلقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٨] وقوله سبحانه: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: ١٤ ـ ١٥] وقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠].

وأما إقرارها بعد تبيُّنها بالوجدان الإنساني العام، واتساقها مع مقتضاه، فلقوله ﷺ: «**الحلال بيِّن، والحرام بيِّن**»(١) ولقوله عليه السلام: «**البرُّ(٢) حسنُ الخلُق، والإثمُ ما حاك في صدرك وكرهْتَ أن يَطلِعَ عليه الناس**»(٣).

وأما أنها استقرت أصولاً في القرآن والسنة فللنصوص الواردة فيهما مما يتضمَّن التوجيهات الخلقية، وأكدها الرسول ﷺ بنصٍّ جامع حصر فيه غاية البعثة النبوية بقوله: «**إنّما بُعثتُ لأُتَمِّمَ مكارِمَ الأخْلاقِ**»(٤).

ومكارم الأخلاق وفضائلها هي أعلى مستوى من الكمال النفسي أُعِدَّ الإنسان للارتقاء إليه.

وأيضاً توجيه القرآن الكريم المؤمنين إلى وجوب التأسي برسول الله ﷺ قدوةً حسنة في كل ما صدر عنه من فعل أو قول أو تقرير؛ لأنها التعاليم الإلهية عَينها، قد تجسدت عملاً في مظاهر حياته الشريفة، فكانت من السمو والعظمة بحيث أثنى عليها الله تعالى في كتابه العزيز بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

ويؤكد هذا قول عائشة ﵂: «كان خلقه القرآن». مسلكاً حيويًّا، وتجسيداً عمليًّا لمعانيه وآدابه، ولقوله ﷺ: «**أدَّبني رَبِّي فأحسَنَ تَأدِيبي**»(٥).

كل ذلك يثبت أن هذه «الفضائل» قد استقرت أصولاً في الكتاب والسنَّة، فكانت منشأ «الخيرية» الإنسانية لهذه الأمة متميزة من دون الأمم، وهذا معيار مثالي إنساني موضوعي عام، لا يتصل بعنصر، ولا لغة، ولا لون من قريب أو بعيد، لكونها ظواهر

---

(١) أخرجه البخاري: ٥٢، ومسلم: ٤٠٩٢، وأحمد: ١٨٣٧٤، من حديث النعمان بن بشير.
(٢) «البر» كلمة جامعة لكل خصال الخير.
(٣) أخرجه مسلم: ٦٥١٦، وأحمد: ١٧٦٣١، من حديث النواس بن سمعان.
(٤) أخرجه أحمد: ٨٩٥٢، من حديث أبي هريرة، وهو حديث صحيح.
(٥) سنده ضعيف، ومعناه صحيح. انظر «كشف الخفاء»: (١/ ٧٢).

طبيعية لا بدّ للإنسان في اكتسابها، مما اتخذه الإسلام آية للدلالة على القدرة الإلهية في الإبداع والخلُق، لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢] إشارة إلى أنها لا تصلح معياراً للتفاضل أو التمايز، أو ادِّعاء التفوق.

هذا، واختلاف الناس شعوباً وقبائل، جَعلٌ إلهي، لا كَسبٌ إنساني، فينبغي أن يكون داعية للتعاون والتضامن على الصعيد العالمي، تحقيقاً للخير الإنساني العام، مما يندرج في مفهوم البرّ، والتقوى.

وبخروج هذا الاختلاف شعوباً وقبائل عن الطاقة الإنسانية، لكونه جَعْلاً إلهيًّا، لم يعُد لأحد فيه فضل أو خيرة، أو علم يصلح مبرراً لادعاء التفوق بالعنصر، أو اتخاذه حجّة في استعلاء الناس بعضهم على بعض، عدواناً وظلماً.

وأيضاً، إذا كانت تلك الظواهر المادية من اللغة واللون والعنصر من آثار القدرة الإلهية، فلا يتحقق فيها مناط الكسب الإنساني الذي اتخذه الإسلام معياراً للتفاضل والتمييز، فضلاً عن أن هذه الظواهر بماديتها لا تستلزم بالضرورة «الخيرية» المعنوية في القيم الموضوعية الخالدة، وما تمتاز به رسالة الإسلام من خصائص تكفُل تحقيق المصالح الإنسانية العليا من المساواة في الحق، والعدل المطلق، للبشر كافة.

مبررات السياسة الاستعمارية المختَلَقة، قد انهارت أمام خصائص التشريع السياسي الإسلامي ومقاصده الأساسية:

وواقع الأمر، أن مبررات السياسة الاستعمارية التي اتخذت من العنصرية واللونية أساساً لاستعلائها في الأرض، قد انهارت أمام مقتضيات هذا التشريع السياسي الإسلامي، وخصائصه، ومعاييره، ومقاصده في المجتمع البشري كله على سواء.

ذلك، لأن الإسلام أناط حق القيادة والريادة بهذه «الخيرية» التي تعتبر أعلى مستوى من القيم والفضائل الموضوعية الإنسانية، ومطلوب من كل إنسان على وجه هذه الأرض، في كل عصر وجيل، أن يبذل أقصى ما في وسعه من جهد في سبيل

الارتقاء إليه، وتحقيقه، ليورِّثه حق حمل رسالة الإصلاح والهداية للبشر كافة على قدم المساواة والتكافؤ في الاعتبار الإنساني، مجرداً عن الهوى، والأثرة، والغرض المادي النفعي الخاص القريب المحدود، وعن غير ذلك من الاعتبارات القسْرية التي تتصل باللونية واللغوية والعنصرية، وهذا ما نقصده «بالموضوعية».

وعلى هذا، فليس مبرراً ـ في نظر الإسلام ـ ما تتذرع به السياسة الاستعمارية من فتح أسواق تجارية مثلاً، لتصريف منتجاتها الصناعية، متخذة من هذا المبرر منطقاً عجيباً تستند إليه فيما تبيح لنفسها من شن الحروب، لتوسيع مناطق نفوذها، أو مجالها الاقتصادي؛ لأن هذا غرض نفعي مادي خاص، لا يستقيم مع مقتضيات قيم الحضارة الإنسانية التي لا تبيحُ استضعاف الشعوب ونهب خيراتها واحتلال بلادها من أجله.

وليس مبرَّراً أيضاً ـ في نظر الإسلام ـ ادعاء ما للرجل الأبيض من رسالة المدنية ينبغي عليه أداؤها إلى المُلوَّنين(١) من شعوب الأرض.

ذلك، لأن الواقع السياسي الاستعماري ـ بقطع النظر عن مفهوم رسالة الرجل الأبيض وأبعادها ـ يَدحض هذا الزعم، ويثبت نقيضه؛ لأن مثل هذه «المبررات» كانت تؤول واقعاً إلى غاية واحدة هي التسلط والقهر والاستعلاء بالعنصر، واستغلال خيرات تلك الشعوب الملونة المقهورة في بلادها، وإبقاؤها في حالة من الجهل والعَوز والمرض، ليسهُل معها استمرار السيطرة الاستعمارية واستمراؤها، فانقلبت بذلك جريمة عظمى في حق البشرية كلِّها، ولا تزال هذه الشعوب في آسيا وأفريقيا تعاني من آثار هذه السياسة الغاشمة حتى يومنا هذا، مما يجعل الدول الاستعمارية مسؤولة عما تسببت فيه من التخلف الإنساني والحضاري في أكثر بقاع العالم، نتيجة لِفِريَة مبررات رسالة المدنية المزعومة، أو أمانة الرجل الأبيض المُختلقَة.

وعلى النقيض من ذلك تماماً الخلفاء الراشدون؛ إذ قد تمثلوا مقومات هذه «الخيرية» وخصائصها، في رسالة الإسلام، تفهُّماً وعملاً، ورأوها قد تركزت في الأمة

(١) لا تزال بعض الدول الكبرى حتى يومنا هذا تسن قوانين متمايزة في بلادها تفرقة بين البيض والملونين من مواطنيها!!.

التي تَشرعت بشرعته، وتخلَّقت بفضائله، وآمنت بقيَمِه، مما أولاها ـ فضلاً عن حق حمل رسالتها في الأرض، قيادةً وريادةً ـ حق تولية من يقوم بأمرها في الدولة، وحق نقده وتوجيهه وتقويمه، حتى تكون السلطة التي يمارسها عليها هي مُثلها العليا في حالة الحركة والواقع.

يرشدك إلى هذا خطبة أبي بكر الصديق ﷺ غداة مبايعته بالخلافة، لما تنطوي عليه من دلالة قوية على هذا المعنى حيث يقول: «**أيها الناس، إني وُلِّيت عليكم، ولست بخيركم**»[١] فالخيرية إذن في الأُمة كلها، بما توافر فيها من خصائصها ومقوماتها التي أوجزها القرآن الكريم في كلمات جامعة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ومناط الخيرية قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

أ ـ «الحرية» بمفهومها الإنساني والاجتماعي[٢]، بما ارتبط به مبدأ التكليف والمسؤولية، مراعاة لحق الغير، مما ينفي عنها الفردية في المفهوم، والإطلاق في التصرف، فضلاً عن كونها فرعاً عن الكرامة الإنسانية التي استقرت أصلاً عتيداً في القرآن الكريم، لبني البشر كافة فضلاً عن المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وأما مفهومها الاجتماعي والإنساني فضلاً عن مفهومها الشخصي، أو الذاتي، فلأنها مقيدة «بالتوازن» مع المصلحة العامة، فمفهومها المزدوج إذن من المعنى **الشخصي والاجتماعي**، قد تحدد منظوراً إليه من خلال المصلحة العامة في نظر الإسلام، تقييداً لممارستها على وجه لا تخلّ بوظيفتها الاجتماعية، أثراً للعنصر الاجتماعي والإنساني في ملاكها، كيلا تضرَّ بالغير من الفرد والمجتمع، لقوله ﷺ: «**لا ضررَ ولا ضِرار**»[٣] ولحديث السفينة[٤]، لوحدة المصير.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»: ٢٠٧٠٢.

(٢) سيأتي بحث «الحريات العامة» مفصلاً في آخر بحوث هذا الكتاب.

(٣) أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس، وهو حسن.

(٤) في قوله ﷺ: «**إن قوماً استهموا سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في** =

وهذا أصل من أصول التكافل الاجتماعي والسياسي الملزم.

هـ ـ العدل المطلق في الحكم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: ٥٨].

إذ العدل حق مشترك بين الناس جميعاً، لا المؤمنين خاصة، حتى لا يكون حكراً لبعض الناس دون سائرهم، يؤكد هذا أن الإسلام جعله حقًّا مشتركاً حتى بين الأعداء، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٨] لأنه الغاية من إنزال الشرائع وإرسال الرسل، فتقرر حقًّا إنسانيًّا عامًّا، نفياً للظلم في الأرض، ورحمة للعالمين. ولقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

و ـ الأخوة الإنسانية، استئصالاً لجذور الفساد في الأرض، وقضاءً على أسباب الاضطراب العالمي، وفي مقدمتها مبدأ التفوق العنصري، باللون أو الدم، استعلاءً في الأرض بغير الحق، وقهراً للشعوب المستضعفة فيها، وتسلطاً ظالماً عليها، بغياً وإذلالاً، ونهباً لخيراتها وثرواتها، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء: ١] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣] فوحدة المنشأ تهدِم دعوى التفوق العنصري، وتقتضي في الأصل الاخوة الإنسانية، وهم مدْعُوُّون إلى وحدة المعتقد الحق، والتفاضل إنما يكون على مقتضيات هذا المعتقد الذي يؤول إلى العمل الصالح للمصلحة الإنسانية العليا.

= أسفلها، إذا أرادوا أن يستقوا، مروا على من فوقهم، فقال بعضهم: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا جميعاً، وإن تركوه هلك وهلكوا» [أخرجه البخاري: ٢٤٩٣، وأحمد: ١٨٣٧٢، من حديث النعمان بن بشير].

فالحرية مقيدة بما لا يضر بالغير، ولو كانت ممارستها بحسن نية، لوحدة المصير.

و ـ نفي مبدأ العنصرية في الإسلام، وتحريم التميز على أساسها:

هذا، ويؤكد القرآن الكريم نفي العنصرية نفياً باتًّا، أساساً للتفاضل أو الادعاء بالتفوق، اتساقاً مع منطقه التشريعي الذي يتجلى فيما يلي:

أولاً: بتقريره وحدة الأصل الإنساني، منشأ ومصيراً.

ثانياً: بإرسائه لمبدأ المساواة في التكاليف، وأمام القضاء.

ثالثاً: بتأصيل العدل المطلق حقًّا إنسانيًّا عامًّا بين البشر حتى الأعداء.

رابعاً: بارتِهان الجزاء بالعمل نابعاً من الذات، وثمرة لكسب الإنسان، خيراً أو شرًّا، لا بأمر لا يد للإنسان فيه، ولا خيرة، كالانتماء لقوم، أو لون، أو لغة.

خامساً: قوام «الخيرية» قِيَمٌ عليا ومفاهيم ومعان كلية إنسانية موضوعية، وليست العنصرية من مكوناتها، بل هي عدوان عليها، لتناقضها معها مفهوماً وغاية.

سادساً: لا تجد «العنصرية» تبريراً لها فيما تدّعي من التفوق، لا في مبدأ العدل المطلق، ولا من مقتضيات المصلحة الإنسانية العليا، ولا في الأصل الواقعي من وحدة المنشأ، أو فطرة التكوين الإنساني، فكانت لذلك صدًى مجرداً للهوى والاغترار، والأثرة. ولقد صاح الإسلام في الناس صيحة تنكر عليهم استمساكهم بالعصبية، وتفاخرهم بها، واستنادهم إليها كمبرر في الاستعلاء، والتسلط، بقوله تعالى: ﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ﴾ [الممتحنة: ٣] وبقوله ﷺ: «**ليس منا من دعا إلى عصبية، أو قاتل على عصبية، أو مات على عصبية**»[(١)].

والرسول ﷺ: أنكر على أبي ذر الغفاري، أن عيَّر أحد الصحابة بسواد أمّه، حيث قال له: يا ابن السوداء! فرد عليه الرسول ﷺ منكراً: «**إنك امرؤٌ فيكَ جاهلية!**»[(٢)].

فالعنصرية ـ في الواقع ـ ليست إلا ضرباً من التخلف الفكري، والسياسي، والحضاري بوجه عام؛ إذ ترتد في أصلها وغايتها، إلى الصورة المصغرة من العصبية القبلية، أو الجاهلية التي حاربها الإسلام محاربة لا هوادة فيها، من مثل قوله ﷺ:

---

(١) أخرجه أبو داود: ٥١٢١، من حديث جبير بن مطعم.

(٢) أخرجه البخاري: ٣٠، ومسلم: ٤٣١٥، وأحمد: ٢١٤٣٢، من حديث أبي ذر الغفاري.

«كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فَضْلَ لعربي على عَجَمي، إلا بالتقوى»[١]، ولقوله ﷺ: «**الناسُ سواسيةٌ كأسنانِ المشْطِ**»[٢].

ذلك، لأن العنصرية على الصعيد السياسي بوجه خاص، وفي هذا القرن العشرين، كانت مصدر الشرور في العالم، فالسياسة النازية التي رفعت شعار «ألمانيا فوق الجميع» وأشعلت نار الحرب العالمية الثانية التي ذهب ضحيتها الملايين، لم تكن إلا بدافع التفوق العنصري المزعوم، وكان من آثار هذا الزعم اعتناق مبدأ إبادة الجنس، وهو ما اعتنقته الصهيونية العالمية، فكانت بدورها مصدراً للشرور والبلاء على العالم، وعلى الدول الإسلامية والعربية بوجه خاص على النحو الذي نرى.

ز ـ مبدأ المساواة والتكافؤ في الاعتبار الإنساني، والمخالفة في الدين، لا تقضي عليها؛ لأنها فرع عن أصل الكرامة الإنسانية، كما نوَّهنا، ولهذا حرَّم الإسلام العدوان، وأوجب دفعه، والحيلولة دون وقوعه، أو العمل على إزالة ظاهرة العدوان من الأرض، ومحو آثاره، ولم تُشْرَع الحرب إلا للضرورة، تقديراً لها بقدرها، وحُرِّم التمثيل في القتلى، أو الإجهاز على الجرحى، أو إساءة معاملة الأسرى.

والمساواة في الحقوق والواجبات بين مواطني الدولة الإسلامية، بقطع النظر عن اختلاف الدين، أمر يتعلّق بمبدأ الإنصاف والعدل، على ما سيأتي تفصيله.

أما المساواة أمام القضاء، فالنصوص الآمرة بالعدل المطلق لا تُحصى كثرةً، قرآناً وسنةً، ويحذر الرسول ﷺ من مغبة التمييز بين الناس في ميزان العدل والقضاء، بقوله: «**إنما أهلَكَ مَنْ كان قبلكم، أنهم كانوا إذا سَرقَ فيهم القويُّ تركوه، وإذا سَرقَ فيهم الضعيفُ أقاموا عليه الحدَّ، فَلوْ أن فاطمة بنتَ محمدٍ سَرَقَتْ، لقطع مُحمدٌ يَدَها**»[٣] ولقد تمثل الخلفاء الراشدون هذا المعنى كَملاً، تصوراً ذهنيًّا، وتطبيقاً عمليًّا،

---

(١) أخرجه أحمد: ٢٣٤٨٩، من حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه الدولابي في «الكنى والأسماء»: ٩٤٩، وأبو الشيخ الأصبهاني في «أحاديث أبي الزبير»: ٢٣، والديلمي في رالفردوس»: (٤/ ٣٠٠) وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (١٠/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣)، من حديث سهل بن سعد.

(٣) أخرجه البخاري: ٢٤٧٥، ومسلم: ٤٤١٠، وأحمد: ٢٥٢٩٧، من حديث عائشة.

وقولة أبي بكر ﷺ إذ تولى الخلافة، ذهبت مثلاً رائعاً حقًّا في العدل في الحكم، والنَّصَفَة في القضاء، «القويُّ فيكم ضعيف عندي، حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي، حتى آخذ الحق له»[١].

ح ـ التفاضل في «العلم» والكفاءات، والعمل الصالح على اختلاف صُوَره ودرجاته، نوعيةً وأثراً، وكذلك الجزاء والعطاء على قدر الجهد الذاتي.

أما مبدأ التفاضل في «العلم» والكفاءات، فقد قرره قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] .

وفي العمل الصالح: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] والعمل الصالح هو المظهر العملي للتقوى.

وأما أن الجزاء والعطاء في الدنيا يتفاوت تبعاً لاختلاف العمل، نوعيةً وأثراً، فلقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَـٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَـٰلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأحقاف: ١٩] ولقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾ [النجم: ٣٩ ـ ٤١].

فالجزاء على قدر الجهد الذاتي، ونوعيته ومبلغ جدواه وأثره.

ولا ريب أن العدل في الآخرة، هو عيْن العدل في الدنيا؛ إذ العدل الإلهي لا يتجزَّأ.

التسامح مع المخالفين في الدين، مبدأ يتصل بأصل العدل في الإسلام لا مجرَّد مروءةٍ وخلُقٍ، فضلاً عن الأصل العقائدي.

أما وجه اتصاله بمبدأ العدل، فمن المقررات الفقهية المحكمة أنَّ: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[٢].

وليس أعدل ممن يساويك بنفسه في النَّصفَةِ والحكم.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»: ٢٠٧٠٢.

(٢) وأصلها الحديث الشريف الذي ستأتي روايته في مقام بحث هذا المبدأ تفصيلاً.

ولأن العدل في الإسلام مطلق، لا يؤثر في ميزانه العداء أيًا كان سببه، فضلاً عن مجرد المخالفة في الدين، ولا سيما إذا كانوا «مواطنين» قد دخلوا في ذمة الإسلام وعهده، وهو عقد دائم مؤبد.

ولم يشرع الإسلام التسامح عدلاً فحسب، بل شرع البرّ والإقساط إليهم، وهو شيء فوق العدل، شريطة ألا يكونوا أعداءً ولا محاربين، أو مظاهرين لهؤلاء.

قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

فليس مفهوم «الذمة» مما يوحي بالصَّغار أو المهانة، كما يحلو لمن يحاول أن يستوحي منه ذلك، نيلاً من قدر هذا التشريع، وعدله، وسمو غاياته، فالذمة عهد أو عقد بين المسلمين ومخالفيهم، يوجب التزامات من المساواة في الحقوق والواجبات المدنية، ومن الحماية والدفاع عنهم، صيانة لأنفسهم، وأعراضهم وأموالهم، وحتى مما يمسّ مشاعِرَهم، فضلاً عن كفالة حرية تدينهم، في عقائدهم، وشعائرهم، وحماية كنائسهم ودُور عباداتهم، وما تحت أيديهم، يقول الإمام القرافي في هذا الصدد: «فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء، أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيَّع ذمة الله، وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام»[1].

وحكى ابن حزم في «مراتب الإجماع»: «أن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم، بالكراع والسلاح، **ونموت دون ذلك**، صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى، وذمة رسوله ﷺ فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة»[2].

تحريم أصل البغي (الاستعمار) والعدوان في الميدان الدولي، أو التعاون والتحالف على العمل على ارتكابه؛ لأنه تعاونٌ على الإثم، وهذا محرم بالنص، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢] ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

---

(١) «الفروق» للقرافي: (٣/ ١٤).

(٢) وسيأتي بحث هذا المبدأ تفصيلاً في مقامه إن شاء الله تعالى.

على أنه إذا تعيَّن «الهجوم» وسيلة لدفع العدوان، في ظرف من الظروف، على ضوء ما يقرره الخبراء، وجب المصير إليه؛ إذ ليس ذلك في جوهره وحقيقته عدواناً، بالنظر إلى مآله في ذلك الظرف العارض، بل هو دفع للعدوان، وهو واجبٌ، والمآل هو الذي يكيِّف على أساسه الفعل، بالمشروعية وعدمها، كما قدّمنا، وإذا تعيَّن الهجوم ـ لا لذات الهجوم، بل لدفع العدوان وإزالة آثاره ـ فالتخلُّف عنه معصية وإثم كبير، للقاعدة المقررة شرعاً: «يُدفع الضرر بقدر الإمكان» أي: قبل الوقوع.

هذا، وقد أشرنا إلى أن علاقة الدولة ـ في نظر الإسلام ـ بالدولة المحاربة المعتدية، علاقة عداء وحرب، ولا تنقلب علاقة سلمٍ، إلا إذا اندفع العدوان، وامَّحت آثاره، أو اعتزل العدو الحرب، وألقى السلام، لقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠] إذ الحرب تكون عندئذ قد استنفدت أغراضها، والاستمرار فيها لغير غرض مشروع عدوان، وهو محرّم وممنوع.

وأيضاً، إذا كان الإسلام قد حرّم على المسلمين أن يعتدوا، فأحرى أن يحرّم اعتداء غيرهم عليهم، وهذا هو البغي، وفرض على المسلمين أن ينتصفوا لأنفسهم من عدوهم الباغي، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩] ولقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] إذ الإسلام يوجب محو ظاهرة العدوان والبغي من الأرض، أيًّا كان مصدرها، لقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠] ولقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] بإطلاق؛ ولأن دفع الظلم عدل، والعدل لا يتجزأ كما بينا، وهذا ما نعنيه بموضوعية قيم الإسلام ومثله العليا.

ك ـ العلاقات الدولية في الإسلام، الأصل فيها «السلم» على الأصح، بل البر والإقساط والتعاون والرحمة، بالنسبة للأمم الأخرى، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨] ولا يتغير هذا الأصل إلا لعارض العدوان أو المحاربة، أو بتبييت النية على ذلك من قبل الغير، فينشأ عن هذا الظرف الطارئ دليل تكليفي جديد يعارض

حكم الأصل، ويقضي بوجوب دفع العدوان بالقوة الرادعة؛ لأنه ظلم، والظلم والبغي على الشعوب مناط أو علة فرضية الجهاد شرعاً، بالأموال والأنفس، ويبقى الجهاد مستمرًّا ما دام سببه قائماً.

هذا، ومن مقتضى كون الأصل في العلاقات الدولية ـ في الإسلام ـ هو السلم، أن التضامن الدولي واجب، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بالتعارف، خطاباً موجهاً إلى الناس كافة، لا إلى المسلمين فحسب، بدليل صدر الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾ [الحجرات: ١٣]. بقطع النظر عن اختلاف الأصل أو الدين.

وليس المقصود بالتعارف إلا التعاون، وهذا هو التواصل الحضاري الذي يؤكد تحقيق مبدأ السلم العالمي، عملاً.

وأيضاً، لعموم قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ﴾ [المائدة: ٢] والبرُّ كلمة جامعة يندرج في مفهومها الكليّ كافة ضروب «التعاون» في سبيل الخير الإنساني العام، وفي مقدمتها المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات بين الدول، في جميع مجالات الحياة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والعلمية، شريطة ألا تصادم نصًّا آمراً قاطعاً، أو تمسَّ العقيدة، أو المقاصد الأساسية لهذا التشريع.

أضف إلى ذلك، مبدأ «**قدسية المعاهدات**» والمواثيق الدولية، ووجوب الوفاء بالتزاماتها؛ لأنها من أنجع الوسائل في تحقيق «التعاون» الدولي، ولذا كان هذا المبدأ ركناً مكيناً في السياسة الخارجية في الإسلام، فضلاً عن أنه قوام التنظيم الدولي العملي الذي يكفل مبدأ السلم والأمن الدوليين.

هذا، ولم يفصِّل القرآن الكريم، ولا السُّنة المطهَّرة الثابتة، طبيعةَ هذه العقود والمعاهدات، بل جاء النص عامًّا في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ۚ﴾ [المائدة: ١] فشمل بعمومه المعاهدات السياسية، والعسكرية، والثقافية، والأمنية، وما إليها من كل ما يقتضيه المعنى العام الجامع الذي عبَّر عنه القرآن بكلمة «البرّ» أو «التقوى»، ومما يتحقق معه هذا التعاون الدولي في جميع مجالاته، والتواصل الحضاري بكافة وجوهه.

ولخطورة هذا الأصل على الصعيد الدولي، قد جعله الإسلام قائماً على أساس عقائدي، فضلاً عن كونه عهداً وميثاقاً بين طرفين ينشئ حقوقاً والتزامات بينهما بالتراضي، على النحو الذي يُرى في العقود المدنية الخاصة.

لذا، ترى المعاهدات ـ في منطق القرآن الكريم ـ على اختلاف أنواعها، وأغراضها، ولا سيما السياسية منها، تقوم على أصلين:

أولهما: اعتقادي، إذ هو عهد مبرم بين الله تعالى والمسلمين ابتداءً، على وجوب تنفيذ التزاماته، واحترام بنوده، عملاً بمقتضى عقيدتهم، لا بحكم كونه مجرَّد عهد وميثاق بين دولة وأخرى، وهذا هو الأساس الاعتقادي العام لكافة المعاهدات والمواثيق الدولية، بل والعقود المدنية الخاصة، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١].

وهذا أصل عقائدي عام يقوم على أساس الإيمان بالله سبحانه، وبذلك كان العنصر الديني ـ في الإسلام ـ لا ينفصل عن العمل السياسي، كما ترى.

ثانيهما: عهد مبرم بين خصوص طرفيه من المسلمين وغيرهم، هو واجب الوفاء بمقتضى العهد العقائدي الأول، كما أشرنا؛ لأنه هو الأساس العام لوجوب الوفاء بكل عهد، والإخلاص في تنفيذه، وذلك أكبر ضمان دستوري، فضلاً عن كونه تعهداً بتحمل التزاماته، والوفاء بها بإرادتَيْهما.

ولذا، كان «**النكث**» في أي بند من بنود المعاهدة، ومن باب أولى النكوص عن الوفاء بالتزاماتها جملةً، خَفراً لذمة الله، وذمة الإسلام، قبل أن يكون دَخَلاً وغَدراً للطرف الآخر، وهو محرَّم قطعاً، بل جُرْم عظيم.

فالمعنى الديني العقائدي ـ كما ترى ـ يدخل في صميم العمل السياسي، تقويماً له، وكفالة لتحقيق أغراضه، كما أشرنا.

هذا، وترى الإسلام ـ في العمل السياسي ـ شديد الحيطة والحذر، مما ينبئ عن الحزم في إقامة العلاقات الدولية على أسس راسخة من القيم العليا، وليست خشيتُهُ من توقع «النكث» من الطرف الآخر، بأكثر من تحذيره المسلمين منه، طمَعاً في مغنم،

أو نفع دُنيوي عاجل؛ لأن مبدأ الوفاء بالعهد ـ في نظر الإسلام ـ أمر يتصل بالعدل الدولي، وهو متعلِّق المصلحة الإنسانية كلها، ولا ريب أن هذه مصلحة عليا ثابتة على مدى الأجيال والقرون، بحيث يغدو كل نفع عاجل إزاءَها يُبتغى من وراء النكث في العهد ثمناً تافهاً، لذا كان جُرماً وإثماً كبيراً في حق الإنسانية كلها، بدليل لازمِهِ[1] من التهديد على ذلك بالعقاب الأخروي الشديد، لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٧٧].

وسبب ذلك هو انخرام مبدأ الوفاء بالعهد، وتضييع غرضه العظيم، من التعاون الدولي المثمر، وتدعيم السلم والأمن على أساس من الحق والعدل، في العالم كله.

هذا وعموم النصوص يؤكد وحدة جوهر العلاقات ـ في الإسلام ـ أيًّا كان أطرافها، فردية أم جماعية أم دولية؛ إذ العدل في الإسلام لا يتجزَّأ، وكذلك الفضيلة، وهما أساس العلاقات جميعاً.

الشروط الهامة في مشروعية المعاهدات الدولية:

١ ـ يشترط في مشروعية المعاهدة، أن تقوم على التراضي الحرِّ بين طرفيها، فالإكراه يفسدها، وينقض مشروعيتها، وعلى هذا فإن الإسلام لا يقرُّ كافة أنواع المعاهدات التي تُبرم بين الغالب والمغلوب إثر انتهاء الحرب، إذا أملاها الأول على الثاني قسْراً وإذلالاً، وضمَّنها من الشروط ما يحقق له مكاسب خاصة على حساب الآخر؛ إذ لم تشرع المعاهدات ـ في تشريع الإسلام ـ لهذا الغرض أصلاً.

٢ ـ ويشترط في المعاهدة كذلك ألَّا تتعارض مع دستور الإسلام الأساسي، وهو القرآن الكريم، أو أن تمس في بند من بنودها نصًّا آمراً، أو تناقض مقصداً أساسيًّا ثابتاً

(١) إذ يلزم من العذاب الأليم يوم القيامة وما صاحبه من أمارات غضب الله تعالى عقاباً على جرم، أن يكون هذا الجرم كبيراً بداهة، للتسوية والمناسبة بين عظيم العقوبة وعِظَم الجريمة.

في الإسلام على سبيل القطع، لقول الرسول ﷺ: «**المسلمون عند شُروطِهم، إلا شرْطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً**»(١).

والشرط عقد.

وبدهي، أنها لا تناقض مبادئ القرآن الكريم إلا إذا كانت ترمي إلى أغراض غير إنسانية، أو كانت تستهدف تغليب كفَّة القوي على الضعيف، استعلاءً وأثرة وأنانية، أو العبث بالسلم والأمن الدوليين، بأن كانت اتفاقاً أو تحالفاً على الإثم والعدوان، مما يتنافى مع المصلحة الإنسانية العليا.

٣ ـ ويشترط أيضاً أن تكون نصوصها بيِّنةً صريحة، لا يُلابسها غموض، أو إبهام، أو الْتواء، بحيث يفسح المجال للتأويل والتلاعب بالمعاني والألفاظ؛ لأن هذا ضرب من الدَّخَل المنهي عنه شرعاً، وهو ما يرى في كثير مما يُبرم من المعاهدات السياسية، ويُتَّخذ ذلك ذريعة للنكوص عن الوفاء بالتزاماتها، ولا سيما من جانب الطرف القوي؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَـٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَـٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢](٢).

ل ـ وجوب رفع الظلم عن المستضعفين في الأرض، قهراً، واستعماراً، واستلاباً، ـ ولا سيما الملونين في عصرنا هذا ـ تمكيناً لهم من التمتع بحقوقهم المشروعة، بمقتضى أصل الكرامة الإنسانية، وهذا ضرب من الجهاد يفرضه الإسلام بالأموال والأنفس، تضحية سخية في سبيل إسعاد الغير، ومحو ظاهرة البغي والعدوان والظلم في الأرض، حقًّا وعدلاً، لقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾ [النساء: ٧٥] دون غرض نفعي ذاتي، من بسط النفوذ، أو الاستحواذ على مغانم مادية، أو استلاب ثروات؛ لأن تقييد ذلك بكونه في «سبيل الله» يحرم وينفي هذه الأغراض المادية الذاتية العاجلة، ولأن العلَّة في فرضية هذا الضرب

(١) أخرجه الترمذي: ١٣٥٢، من حديث عمرو بن عوف المزني، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٢) لا يتسع المقام هنا للبحث المستقصي المفصَّل في «نظرية المعاهدة» وشروطها، وأحكامها في التشريع السياسي الإسلامي، لذا نكتفي بهذا القدر، ونرجئ ذلك إلى مقامه.

من الجهاد، هو الاستضعاف، والاستضعاف ظلم، أيًّا كان سببُه، والإسلام لا يوجب نفيه «ومحوه» دفعاً للظلم، وإقراراً للعدل، ليحُلَّ محلَّه استضعافٌ آخر، بديلٌ عنه؛ لأن العدل لا يتجزَّأ، ولمنافاة ذلك لمنطق العقل، فضلاً عن منطق التشريع الإلهي، وفي هذا دليل بيِّن على المعنى الإنساني في الإسلام الذي يُعتبر من أصل مقومات «الخيرية».

يؤكد هذا المقصد الشرعي العظيم أن الإسلام حرَّم التقاعس عن أداء فريضة الجهاد، سواء أكان مناطها الدفاع عن الذات، أم عن الغير، إيثاراً للمنافع الدنيوية العاجلة، أو ركوناً إلى الدَّعَةِ والاستمتاع الشخصي بالنعم المادية والمعنوية، لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤].

ذلك، لما في هذا الإيثار للاستمتاع الشخصي، والركون إلى المصالح الدنيوية العاجلة، من إهدار للمصلحة الإنسانية العليا التي يتعلَّق بها رفع الظلم، وإقرار العدل، والحق، في العالم كله، وهذا هو معنى إعلاء كلمة الله في الأرض، لما تتضمّن من المقاصد الكلية العليا، والقيم الموضوعية(١) الإنسانية الخالدة، حماية للأنفس، والأعراض، والأموال، فضلاً عن الدفاع عن الوجود الدولي للمسلمين.

والدولة ـ في نظر الإسلام، فضلاً عن وجودها المادي، في قوة وَمَنَعةٍ ـ ذات وجود معنوي من عزة وسيادة، لا تخضع لأي سلطة أجنبية عنها، ولا تأتمر بأمرها، وقد استجمعت من عناصر «الخيرية»(٢) التي قدَّمنا، ما يؤهلها للقيادة والريادة، بحملها

(١) نقصد بالموضوعية أنها ليست تعبيراً عن وجهة نظر شخصية، أو إقليمية، أو عنصرية معينة، بل تنطوي على معنى إنساني عالمي عام، يجد فيه كل إنسان مهما كان أصله، ولونه، وبيئته، مصلحة فيها.
ونقصد بالمقاصد الكلية، أي: العامة التي لا يستقيم أمر أيِّ مجتمع إنساني بدون أيٍّ منها.

(٢) قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

لرسالة الله في الأرض التي تعتبر نفسها مسؤولة عن أدائها، بالتضحية بالأموال والأنفس، تحقيقاً للخير الإنساني العام، في إقرار الحق والعدل، ونفي الظلم والعدوان، في العالم كلِّه، كما أسلفْنا.

ثانياً: عصمة أنفسهم، وصَوْن حقهم في الحياة[١]، أداءً لأمانة التكليف، وعمارة الدنيا، والإصلاح في الأرض[٢]، وهو مفهوم عام يشمل التدبير السياسي، والإصلاح الاجتماعي، والاقتصادي، ومن ذلك استثمار خيرات الأرض، واستخراج ثرواتها ومعادنها، فضلاً عن بث العقيدة الصحيحة، تمكيناً لهم في الأرض: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [الحج: ٤١] وهذا تجنيد للأمة كلها للقيام بمهمة الإصلاح في الأرض بجميع وجوهه ماديًّا ومعنويًّا، وهو أساس الحضارة الإنسانية، وليس أمراً مقصوراً على الإصلاح العقائدي فحسب.

والتمكين في الأرض إنما هو على سبيل الكرامة، والعزة والمنعة والسيادة، للفرد والأمة والدولة.

هذا، وإذا أمكننا تصوّر هذه الأعباء الجسام بالنسبة للإنسانية كلها، على وجه هذه البسيطة، أدركْنا الحكمة التشريعية من اعتبار الإسلام حقَّ الحياة مقصداً أساسيًّا في تشريعه.

---

(١) سيأتي بحث هذا مفصلاً في مقامه إن شاء الله تعالى.

(٢) أكد القرآن الكريم هذا المقصد الأساسي من رسالة الإسلام، تأسيساً على عقيدة الاستخلاف في الأرض، بقوله تعالى: ﴿لَّا خَيۡرَ فِي كَثِيرٖ مِّن نَّجۡوَىٰهُمۡ إِلَّا مَنۡ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوۡ مَعۡرُوفٍ أَوۡ إِصۡلَٰحِۭ بَيۡنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [النساء: ١١٤]، وقال تعالى حكاية عن موسى لأخيه هارون: ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وقال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] أي: طلب إليكم تعميرها وإصلاحها، وقال تعالى مؤكداً وجوب إبقاء آثار الحضارات الصالحة التي جهدت الأمم في إقامتها: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٨٥]، وقال تعالى في وجوب إصلاح أمور الناس ذات بينهم: ﴿وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ١] ونعى على من يتولى الولاية العامة أن يعمل على النقيض من مقصدها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] فالمفهوم المخالف هو المقصود.

حق الحياة في الإسلام مقدس، غير أنه **حق وواجب معاً**، على ما سيأتي تفصيله.

ثالثاً: حفظ أموالهم، ووجوب استثمارها، وتيسير السبيل إلى ذلك **بالطرق المشروعة**، والتصرف فيها حسبما سنّ الشارع ورسم، خشية أن تفنى، أو ألا تفي[١].

والواقع، أن الحرية في التصرف في حق الملك، سلباً أو إيجاباً، لا تُفهم ولا تُحدَّد إلا من خلال المصلحة، فكان تقييد الحرية في التصرف ومباشرة الحقوق، أمراً تقتضيه المصلحة العامة نفسها، كأصل عام، وليس أمراً تخييريًّا أو عرضيًّا.

وهذا الأصل العام ينعكس أثره بالتالي على كل ما ورد في الشرع من أوامر ونواهٍ، فيقيدها بما لا يخل بجهة التعاون[٢]، كالنهي عن تلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والاحتكار، والربا، وما إلى ذلك من طرق الكسب غير المشروعة.

هذا، ومن طرق الكسب غير المشروعة: كافة صور الاستغلال ما ظهر منها، وما سيتمخَّضُ عنه النشاط الاقتصادي، كالربا، والاحتكار، والانتفاع بالعين المرهونة، وبيع المضطر وشرائه، والغبن الفاحش نتيجة لاستغلال نواحي الضعف في الطرف الآخر، من عدم الخبرة، أو السذاجة، أو الطيش، لفساد حرية الإرادة والاختيار، وعقود الغَرَر والغش في الصناعة والمواد الغذائية، والتدليس، وبَخسِ الأجور، والرشوة، واستغلال الوظيفة، والميْسِر، والغَصْب، والسرقة، وقطع الطريق، والاتجار في المحرمات، كالخمر، والمخدرات، وما إلى ذلك.

هذا، والتصرف في الملْك ينبغي أن لا يترتب عليه ضرر بالغ بالغير، من الفرد أو المجتمع، ولو كان التصرف في أصله مشروعاً، بالنظر إلى نتائجه غير المشروعة، كما بيّنا، والنتائج هي التي تكيف الفعل بالمشروعية وعدمها.

كذلك لا يجوز إنفاق المال إلا في الوجوه المشروعة؛ لأن المال إنما خلق عوناً للمرء في دينه[٣] ودنياه، فلا يجوز استعماله فيما حرم الله، بل ينبغي إنفاقه في الوجوه

(١) كما يقول الإمام الشاطبي، «الموافقات»: (٢٨/٤ وما بعدها).

(٢) «الموافقات»: (٣٥٧/٣) وجهة التعاون يقصد بها المصلحة العامة كما ذكرنا.

(٣) «الفروق» للقرافي: (١٤١/٢).

التي رسمها الشارع، وحتى في الوجوه المشروعة، ينبغي ألا يكون على وجه الإسراف والتبذير، ولو في الطاعات[1]، ومن هنا كان الحجر على السفيه[2].

وأيضاً، لا يجوز اكتناز المال وتعطيله عن وظيفته في الميدان الاقتصادي، كالتجارة، والصناعة، والزراعة.

وكل كسب حرام يجب انتزاعه، ورده إلى بيت مال المسلمين.

والمال مقصد أساسي، بالنسبة للفرد، والأمة، والدولة على السواء.

أما بالنسبة للفرد، فلأن به قوام حياته، وتغطية حاجاته المتنوعة والمتجددة، ولذا نص المحققون من الفقهاء على أنَّ المال خلق عوناً للمرء في دينه، ودنياه[3]، كما أسلفنا.

هذا، وبعد اكتسابه بالطرق المشروعة يمنحه الشارع حقًّا على وجه الاختصاص فيه؛ لأنه ثمرة مساعيه، وحصيلة جهده، ويحميه، بدليل ما رتب من عقوبات زاجرة على الاعتداء عليه كالسرقة، أو قطع الطريق، حفظاً لهذا الحق، وتأميناً للمجتمع.

وإقرار الإسلام لحق الملك منظور إليه من خلال الصالح العام، ذلك لأنه الحافز الأكبر للنشاط الاقتصادي، ومردود ذلك على المجتمع مآلاً، خالصاً من الاستغلال والأضرار، والعدوان.

ويبدو أن المصلحة العامة هي التي تقتضي إبقاء حق الملك الفردي، أصلاً مستقرًّا في فلسفة هذا التشريع، بدليل أنه يوجب أن يكون حقُّ المُلْك متوازناً مع المصلحة العامة، غيرَ مناقض إياها.

هذا، ووجوب تحقيق «التوازن» بين الحقيْن عدلاً، يقتضي سبق وجودهما، وتقرر مشروعيتهما.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] ولا ريب أن الإنفاق على المسكين وابن السبيل من الطاعات، ولكنه ـ مع ذلك ـ مقيد بعدم التبذير.

(٢) السفيه من لا يدَ له في الاستصلاح والتثمير.

(٣) «الفروق» للإمام القرافي: (٢/ ١٤١) و«الموافقات» للإمام الشاطبي (٤/ ٢٨).

أما المجتمع فظاهر؛ إذ لا يتصور قيام مجتمع ما بدون المال.

وأما الدولة، فملاك أمرها في النهوض بوظائفها، وإقامة مرافقها، وتنفيذ مشاريعها هو المال، ولذا كان مقصداً أساسيًّا يجب إيجاده، وتنميته وحفظه، والتصرف فيه على الوجه المشروع، على ما يقرره الإمام الشاطبي[1]، فضلاً عن أنه سبب من أسباب القوة، ونحن مأمورون بإعدادها، تمكيناً للدولة من الدفاع عن كيانها ووجودها، ونشر رسالتها في الأرض، وهذا ما يستلزمه العقل قبل الشرع.

رابعاً: **حفظ عقولهم**، جوهر فطرتهم الباطنة، وأساس إنسانيتهم، ومناط التكليف والمسؤولية، وسبب التقدم الإنساني والحضاري، ثقافة، وعلماً، وإبداعاً، وتدبيراً سياسيًّا بوجه خاص.

هذا، وحفظ العقول إنما يكون بتحصينها أولاً من كل ما يشلّ طاقاتها الفكرية المتجددة، وغير المحدودة، وذلك بتحريم ومنع المسكر، والمخدِّر، أيًّا كان نوعه، وقوامه، وعلى الجملة: يمنع كل سبب يفسد حركة العقل، ونشاطه الفكري، وينبغي على الدولة أن تأخذ نفسها بهذا التحريم والمنع، وتعاقب متعاطيه، ومهربيه، والمتاجرين فيه، وأن تتكاتف الدول جميعاً على القيام بهذه المهمة.

ويمنع التضليل الفكري بالنسبة للمستويات العقلية المحدودة، عن طريق المجلّات والكتب الوافدة، بما تحملهُ من تيارات فكرية مضلِّلة؛ إذ لا تملك هذه المستويات ـ لمحدوديتها ـ القدرة على النقد والتحليل، فتقع فريسة لهذا التضليل والزيف، بخلاف المستويات العقلية والعلمية العالية؛ إذ من الواجب أن تدرس تلك التيارات، وأن تحلِّلها، وتَنْقدَها، بعد مقارنتها بأصولنا، وقيمنا، ومبادئنا، وعناصر حضارتنا المعنوية، ومقاصدها العامة.

على أن حفظ العقول، وتنميتها، وصيانتها، بما هي مقصد أساسي عام في هذا التشريع، حق وواجب معاً، ومن هنا كانت عقوبة تناول الخمر، حدًّا، والحدّ هو

---

(١) المرجع السابق.

العقوبة المقررة شرعاً للصالح العام، وهو حق الله، فلا يجوز التهاون في إقامته، إذ ليس حقًّا شخصيًّا منوطاً بإرادة فردية معينة تملك إسقاطه، فكان حفظ العقل حقًّا للمجتمع؛ لأن إفساده بالمسكر ونحوه، أو شلّ طاقاته، يعود بالضرر على الأُمة؛ إذ يصبح المرء معه كَلًّا على المجتمع، بما يقعده عن القيام بالتكاليف، فكان من حق المجتمع أن يوقع العقوبة على إفساده(١).

أما تنمية العقل، فإنما يكون بالعلم والمعرفة، والتوجيه الصحيح.

وأما تنميته ماديًّا فيكون بالغذاء الجيد؛ لأنه يساعد على التفكير الجيد.

ولذا كان العلم فريضة، فينبغي أن تُتاحَ مجالاته، حقًّا مشاعاً، كالماء والهواء، وعلى الدولة أن تقيم مرافق العلم، تحقيقاً للصالح العام، وهو من الفروض الكفائية.

هذا، والنهم في العلم مطلوب شرعاً، ولو استغرق طلبه العمر كلَّه، قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] تنمية للعقل، ومداركه، وإمداداً لطاقاته.

خامساً: حفظ نسلهم، والنسل مطلب تقتضيه الفطرة الإنسانية السليمة، من الأبوة والأمومة.

وقد امتنَّ الله تعالى على عبادِهِ بنعمة النسل بقوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل: ٧٢] وقوله تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ﴾ [الإسراء: ٦].

والتشريع الإسلامي إذا كان قد فرض إيجاد أصل النسل، باعتباره مقصداً أساسيًّا ترتدُّ إليه سائر المقاصد الضرورية الأخرى؛ إذ الإنسان هو محورها، كما بيّنا، غير أنه لا يوجبه فرضاً عينيًّا، إلا في محلِّ العوارض، كأن يتيقَّن الشخص من الوقوع في الفاحشة، إن لم يتزوج، مع القدرة على مُؤْنَته، وليس هذا هو الحكم التكليفي العام في أصل الزواج لإنجاب الذرية، وإنما هو حكمٌ نشأ عن عارض على غير مقتضى الأصل، اتقاءً من الوقوع في المحرم، فكان تدبيراً واقعيًّا نشأ عن دليل تكليفي اقتضاه

(١) «أصول الفقه» بحث: مقاصد الشريعة، للشيخ أبي زهرة.

الظرف العارض، وهذا مما يدخل في نطاق سياسة التشريع، وليس من الفقه العام الثابت[١] الذي يقضي بإباحة الزواج أو الندب إليه، والعبرة بالحكم التكليفي العام. والحكمة التشريعية من جعل الزواج مندوباً إليه، لا فرضاً عينيًّا، هو أن التشريع الإسلامي لا يَفْرِض أمراً قد فَرَضَتْهُ الفطرة على نفسها، بل يكتفي باقتضاء الفطرة، بدليل أنه يشرِّع من الأحكام ما يحافظ على هذا الاقتضاء، لتسير الفطرة على سنَنِها، وذلك بإزالة العوائق التي تعترض سبيل الفطرة السليمة في التعبير عن نفسها، يرشدك إلى هذا أنه يحرم «العضل» وهو المنع من التزويج، بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم﴾ [البقرة: ٢٣٢] تمكيناً للفطرة أن تحقق مقتضاها في حدود ما رُسِم لها شرعاً، والتحريم يقتضي طلب الكف حتماً وعلى سبيل الإلزام.

فالنسل إذن مطلوب إيجاده على النظر الكلي، باعتباره المحور الذي تدور عليه أحكام التكاليف جملة، وتحقيق المقاصد الأساسية لهذا التشريع، ولكنه على مستوى الأفراد مطلوب ندباً، اكتفاءً بمقتضى الفطرة.

والنسل حافزُ النشاط الحيوي للأمل والعمل، وسببُ بقاء النوع الإنساني في أجياله المتعاقبة إلى الزمن المقدَّر لهذا الوجود.

غير أن إنجاب النسل ـ في نظر الإسلام ـ ينبغي أن يكون على نحو يليق بالكرامة الإنسانية التي أصَّلها القرآن الكريم لبني البشر، بما ينشئ الأسرة القائمة على المودّة والرحمة مما يخلق الجوّ المفعم بعطف الأبوين، ورعايتهما، وتوجيههما، وتربيتهما، فيغذي مشاعر الطفولة بحنان الأمومة والأبوة، ويوفر لها أسباب الصحة النفسية التي هي أساس النشأة السَّوية، وهو أمر حرص الإسلام بتشريعه على تحقيقه.

---

(١) من هنا ندرك أن سياسة التشريع فيما ورد فيه نص، تتعلّق به على أساس ما يحتفّ بمورد الحكم المنصوص عليه من ظروف تقتضي دلائل تكليفية أخرى، تعارض حكم الأصل من الفقه العام الثابت، وترجح عليه، درءاً لمفسدة راجحة، وهو ما يدخل في معيار سدّ الذرائع الذي جاء توثيقاً لأصل المصلحة في هذا التشريع، وتأكيداً لها، أو للأصل العام الذي قام عليه التشريع كله، من جلب المصالح، ودرء الأضرار والمفاسد، وأن هذه الأخيرة مقدَّمٌ درؤها على الأولى بشرط أن تساويها أو تزيد عنها.
هذا، ويبدو أنَّ سياسة التشريع إنما كانت لمعالجة الواقع بظروفه الملابسة حتى فيما ورد فيه نص.

والأسرة هي لبنة المجتمع، وبها لا ينقطع تعهُّد الآباء بالأبناء، كما يتم بها تأسيس القرابات التي ينشأ عنها علاقات التكافل الأسري بين أفرادها؛ إذ الأسرة في الإسلام ممتدة، وليست قاصرة ـ من حيث التكافل والمسؤولية ـ على الأبوين والأولاد.

ومن وجوه المحافظة على النسل الرعاية الصحية للرضَّع وأمهاتهم، وإنشاء مستشفيات خاصة بالأطفال، ومراكز لرعايتهم صحيًّا وغذائيًّا، ولا سيما من كانت أمهاتهم من العاملات أو الموظفات، فضلاً عن التوعية والتوجيه بشتى الوسائل، ولا بد من الإشارة إلى وجوب العناية باليتامى وأولاد الشهداء، وإقامة الدور التي ترعاهم على أكمل وجه.

فالإسلام يضع المقصد العام الأساسي، ويترك وسائل تحقيقه للاجتهاد في ضوء التقدم العلمي.

هذا، وقد أحاط الإسلام الأسرة بسياج منيع من الآداب والأخلاق، وسدّ جميع الذرائع التي تفضي إلى صدعها، أو توهين العلاقة الزوجية أو إفسادها، حفظاً للنسل، والنسب، وتهيئةً للجوّ الصالح الذي يُنشئ الجيل الجديد، قويًّا صحيحاً معافى جسميًّا ونفسيًّا وعقليًّا وخلقيًّا.

ولقد بلغت عناية الإسلام بالنسل، وحفظ نسبه، وكرامته، وبكيان الأسرة، حدًّا لم نعهده في أي تشريع، بدليل ما شُرع من عقوبة الرجم للمحصن، ردعاً واستئصالاً لجريمة الاعتداء على العرض، مما لم يعهد له نظير في التشريعات الوضعية، قطعاً لدابر هذه الجريمة النكراء التي وصفها الإسلام وصفاً مفرطاً في القبح، تحصيناً للأسرة، وللمجتمع الذي تهدده هذه الجريمة بالأطفال غير الشرعيين المجني عليهم، على النحو الذي يُرى في بعض الدول غير الإسلامية، وبنسبة كبيرة، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢][١].

---

(١) اعتنى الإسلام باليتامى عناية بالغة، قال تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٩] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ =

هذا، وقد شرع عقوبة (حدِّ) «القذف»[1] بالجلد أيضاً، صوناً للعرض من الاتهام الذي يمسُّ الكرامة، بل أوجب على المسلم أن يقاتل دون عرضه، فإذا قُتل كان شهيداً[2].

وتشديد التشريع الإسلامي في هذه العقوبات التي سمَّاها «حدوداً» فلم يجز للدولة أن تسقطها، حقًّا للمجتمع، والصالح العام[3].

هذه هي المقاصد الأساسية (الضرورية) الخمسة بإيجاز شديد.

ونتناول الآن مقصدين أساسيين بشيء من التفصيل، للوقوف على مدى صلتها بالتشريع السياسي الإسلامي، وهما: «الدين» و«حق الحياة» أما الثاني فصلته بالسياسة ظاهرة، وأما الأول، فصلته بها قد تَدِقُّ وتخفى.

أولاً ـ إقامة الدين على أصوله المستقرة:

وهذا المقصد من أهم وظائف الدولة في هذا التشريع بالإجماع.

ولكن، ما وجهُ صِلَةِ هذا الدين بالسياسة؟

الحكم السياسي في الإسلام ليس مقصوراً على المصالح المادية، بل يقوم على قواعد تستهدف تحقيق المصالح المادية والمعنوية، والروحية، والدنيوية، والأخروية، كما أسلفنا.

هذا، والمصالح المادية والمعنوية والروحية، قد تقررت في هذا التشريع انعكاساً للفطرة الإنسانية ذاتها، فكان أكمل وأشمل.

= ﴿وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] وقال ﷺ: **«أنا وكافل اليتيم في الجنة»** [أخرجه البخاري: ٥٣٠٤، وأحمد: ٢٢٨٢٠، من حديث سهل بن سعد].

(١) الاتهام بالزنا والفاحشة.

(٢) هذا، وقد اتخذ الإسلام من الوسائل الكفيلة بالحيلولة دون وقوع الزنا الذي يفضي إلى وجود الأطفال غير الشرعيين، كما هو معروف في بعض البلاد غير الإسلامية، من إباحة تعدد الزوجات إلى أربع إذا كان الرجل يستطيع العدل بينهن، كفًّا له عن الزنا، ومن هنا جاء التشديد بالعقوبة عليه؛ إذ لا عذر.

(٣) لقوله ﷺ: **«من قتل دون عِرضه فهو شهيد»** [أخرجه بنحوه أبو داود: ٤٧٧٢، والترمذي: ١٤٢١، والنسائي: (٧/ ١١٦)، وأحمد: ١٦٥٢، من حديث سعيد بن زيد، وإسناده قوي].

وشأن الوازع فيما يقوم عليه الحكم السياسي من عنصر ديني، أن يكون ذاتيًّا، وشأن الرادع في الحكم الذي يقوم على مجرّد السلطة القاهرة، والقوة المادية، أن يكون خارجيًّا، والأول يفضله بداهةً في نظر العلماء وأولي الرأي والحكمة، بل وعلماء الاجتماع، كابن خلدون[١] وغيره.

على أن من زعم من فلاسفة السياسة، وفقهاء القانون الوضعي، ومن تأثّرهُم في هذا النظر تقليداً، أن لا علاقة للدين بالسياسة، فإن صحّ هذا النظر بالنسبة إلى بعض الأديان الروحية الخالصة، فإنه لا يصحّ بالنسبة إلى الإسلام بوجه خاص، وطبيعة تشريعه التي تستلزم السياسة استلزاماً منطقيًّا وعقليًّا، قبل أن تكون اقتضاءً شرعيًّا[٢].

على أن الإسلام قد قامت دولته ـ بل دُوَلُه ـ قروناً ولا تزال إلى عصرنا هذا.

وحتى العقيدة والعبادة بمعناها الخاص، ذواتا مدلول سياسي، فضلاً عن المدلول الديني.

أما المدلول السياسي لعقيدة التوحيد، فيقتضي تحريم الخضوع للاستعمار الأجنبي؛ إذ لا يصحب هذا الخضوع للقهر والتسلط، إقرارٌ بالربوبية أو الألوهية لأحد من الناس، حتى يكون شركاً دينيًّا أو عقائديًّا، فتمحض شركاً سياسيًّا من لوازمه العصيان لأمر الله.

يرشدنا إلى هذا أن الخلفاء الراشدين قد تمثلوا هذا المدلول السياسي الذي كثيراً ما كانوا يعبرون عنه بالقيصرية أو الكسروية، وذلك من آثار هذه العقيدة سياسيًّا، دون ريب.

وأما صلة هذه «العقيدة» بالمصالح العامة للدولة ـ مما يؤكد مدلولها السياسي أيضاً ـ فينهض بها هذه النداءات الإلهية المتكررة التي تتوجه بالتكاليف إلى الأمة، أفراداً وجماعات، بنصوص آمرة، لتُعلِّق جدوى الامتثال والتنفيذ ـ في اعتبار الشارع ـ

---

(١) انظر بحثاً له في «مقدمته»، انقلاب الخلافة إلى الملك.

(٢) وستأتي الأدلة على وجوب إقامة الدولة من القرآن والسنة والإجماع والمعقول، في مقام بحث قواعد الحكم ص٢٦٧.

بما يُبتغى من ورائه من الإخلاص لوجه الله تعالى، أو ابتغاء مرضاته، ومردُّ ذلك إلى **الصالح العام** قطعاً، لا مجرّد الغرض الشخصي، من مثل قوله تعالى: ﴿ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٤] وهذا غاية في الإخلاص والتضحية في سبيل الصالح العام بدافع ذاتي عقائدي، ولا سيما في الاستبسال والاستماتة في الحروب، دفاعاً عن الأوطان، وحماية لكيان الدولة، ومصلحتها العليا، وإلا فإن الله تعالى غني عن العالمين، لا يناله من ذلك شيء، وإنما مقصوده سبحانه مصلحة الأمة نفسها في دنياها أولاً، لقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ﴾ [الإسراء: ٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨] ولقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] ولقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ﴾ [الأنفال: ٢٤].

وعلى هذا، فإن صدق العبودية لله تعالى، عقيدةً وعبادةً، مردُّها إلى صلاح الفرد في نفسه، وصلاح مجتمعه بالتالي، في الدنيا أولاً، فضلاً عن نيل ثواب الله تعالى ورضوانه، ونعيمه الأخروي جزاءً وفاقاً، وهذا هو الوازع الذاتي، ونحن على يقين من أن «المصالح العامة» لو أقيمت ـ من حيث اعتبارها، والإخلاص في تنفيذها ـ على غير هذا الأساس العقائدي، لما كُتب لها التحقيق على الوجه الأكمل؛ لأن الناس ـ بحكم فطرتهم ـ ينزعون إلىٰ تحقيق مصالحهم الذاتية المباشرة، والحالَّة، أثرةً وأنانيةً، والإسلام جاء بعقيدته وعبادته ـ فضلاً عن تشريعه ـ ليكفكف من غلوائها، برعايته للصالح العام، وليس ثمة من طريق أنجع من ترسيخ الشعور الديني، كفالةً لهذه الرعاية على أكمل وجه وأخلصه، وتمكيناً للتدبير السياسي من أن يؤتي ثماره.

ذلك هو تفسير أن جَعَل هذا التشريعُ السياسيُّ «الدينَ» في المقام الأول بين المقاصد الضرورية الخمسة، لقوة أثره في رعاية الصالح العام والخاص على سواء، فضلاً عن العبودية لله تعالى، وإعلاء كلمته.

ومن هنا تَجِد بحوث فقهاء السياسة المسلمين، كالماوردي، والغزالي، وابن خلدون، وغيرهم، مدارُها «**وحدة الدين والدنيا**» بل الدين هو الأساس، وما لا أساس له فمهدوم.

حتى إذا كان «النفاق» الديني أو الاجتماعي أو السياسي ـ وهو أمر عارض ـ فلا يقدح مطلقاً في أصل «القيمة الموضوعية» للمبدأ من حيث ذاته؛ إذ الخلل مصدره عمل المكلَّف لا أصل التشريع.

على أن «النفاق» ـ بما هو عارض إنساني عام ـ يعتري تطبيق التشريع الإسلامي، كما يعتري غيره، فيؤول الأمر في التقويم[1] إلى أصل المبدأ وقيمته الذاتية في كل تشريع، في غير محل العوارض والمواقف المناقضة.

ومن هنا حارب الإسلام «**النفاق**» بأشدَّ مما حارب «الكفر الصُّراح» بدليل لازمِهِ من العقاب الأُخروي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] وذلك صوناً «للقيم الموضوعية» أن تفقد أثرها في الأُمة، بالتحايل عليها إبان التطبيق، وكفالةً لاجتناء ثمرات التطبيق الصحيح، بدافع عقدي عميق، ولا نظن أن غير الدين[2] يمكن أن يقوم مقامه في هذا السبيل، والواقع التاريخي خير شاهد على ذلك، ولا سيما بالنسبة للأمة العربية بالذات بعد أن أجاءَها الإسلام إلى حضيرته.

هذا فيما يتعلق بالدين مقصداً ضروريًّا (أساسيًّا) في أعلى مراتب القوة والاعتبار، بالنظر إلى بالغ أثره، وهيمنته على النفوس، فتكون «إقامته على أصوله المستقرة» في أعلى مراتب الطلب والتكليف؛ إذ المسؤولية وِزَانُ التكليف، وهذا من أُولى وظائف الدولة بالإجماع، ترى ذلك واضحاً فيما أورده فقهاء السياسة في الإسلام من تعريف للدولة؛ إذ لم يعرِّفوها بحقيقتها وماهيتها، بل بوظيفتها، اهتماماً بشأنها، فترى

---

(١) يستعمل بعض الباحثين كلمة «التقييم» بدلاً من «التقويم» وهو خطأ شائع؛ إذ للتقويم معنيان لغة: معالجة المعوج حتى يستقيم ويعتدل، والثاني: وزن الشيء لتبيين قيمته.

(٢) يطلق على ما يناظر الدين أو الملة، اصطلاح «الإيديولوجية» من العقائد غير الدينية، في عرف من فصل الدين عن الدولة.

الماوردي مثلاً يعرِّف الدولة أو جهازها الحاكم، بأنه أقيم مقام النبوة في «**حراسة الدين وسياسة الدنيا**»(١) **ولذا، كانت إقامة الدولة من أعظم مقاصد الدين.**

هذا، والتشريع الإسلامي يضع «المقصد الأساسي» ثم يترك للاجتهاد التشريعي اتخاذ النظم والوسائل الملائمة والناجعة، لتحقيقه عملاً، في كل عصر بظروفه الملابسة، بحيث يفضي تطبيق تلك النظم المجتهد فيها ـ وفي ظل تلك الظروف ـ إلى تحقيق المفهوم الكلي لذلك المقصد الأساسي العام كَمَلاً، وإلا فقدت تلك النظمُ مشروعيتها، إذا أفضت إلى مآل مناقض.

فمشروعية النظم الاجتهادية، والإجراءات العملية، والتصرف بمقتضاها، منوطة إذن بالمقاصد الأساسية في التشريع، من حيث هي مفاهيم ذهنية كبرى، تندرج تحتها نظم وقوانين اجتهادية لا تحصى، استجابَةً لمقتضيات الحاجات والمطالب المتعددة، في ظل الظروف المتغايرة، وأهم الأصول المستقرة للدين مقاصد التشريع فيه، فإقامة الدين وحفظه مقصد أساسي، ومن وسائل تحقيق هذا المقصد مثلاً نشرهُ علميًا، لا عاطفيًا، وهذا معنى قول الإمام الماوردي: «إقامة الدين على أُصوله المستقرة»(٢).

والنشر العلمي قد يتخذ طابع البحوث العلمية المنهجية الجادَّة المتعمِّقة، مستقاة من مصادره الأصلية، وما تُحيل عليها تلك المصادر، وعلى ضوء مما استخلصه الأصوليون من مقاصد ومبادئ عامة، ودراسة ما صدر عن الأئمة من اجتهادات مراعى فيها أثر اختلاف عصورهم.

ومما لا ريب فيه أن الفقه الإسلامي العام، وفقه سياسة التشريع بوجه خاص، قد بلغا من الثراء من حيث الشمول الموضوعي، والمنطق التشريعي، وعُمق النظر والفكر، ومنهجية البحث الأصولي، ما لم يَبْلُغه أي فقه في العالم، فيما نعتقد؛ لأنه نتاج قرون متعاقبة، بما ألَمَّ بها من أحداث ووقائع سياسية واجتماعية، وما تركت فيه الحضارات التي تعاورت بيئاته من آثار، فضلاً عن أنه نتاج عقول مبدعة من سُلالات

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٥ وما يليها.

(٢) المرجع السابق.

شتى من بقاع الأرض التي انضوت تحت لواء الحكم الإسلامي، فأورثه ذلك غنى وثراءً فكريًّا مما لم يُتح لغيره، لاختلاف الظروف والعوامل، وفي مقدِّمتها العامل الديني.

ولا ريب أن التشريع والفقه من أعظم مظاهر حضارة الأُمة.

على أن من كمال إقامة الدين ونشره علميًّا، وعلى الصعيد العالمي، دراسة ما أنتجه الفكر العالمي من تشريعات، وصدر عنه من اجتهادات في الفقه والقضاء، فضلاً عن الفلسفة العامة، والنظريات التشريعية التي يقوم عليها هذا الإنتاج، ثم عقد المقارنات العلمية الموضوعية للوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بفكرة الحق، مثلاً، أو مفهوم العدل بوجه خاص، باعتبارهما الأصلين العامَّين اللذين تتحدَّد بهما ذاتية وأصالة كل تشريع، ومقاصده وغاياته، وعلى أساس هذه النتائج تتكوَّن القناعات، ثم تُنشر على الصعيد الدولي، فهذا وجه هام من وجوه إقامة الدين عملاً، وعلى نطاق عالمي يتَّفق مع خصائص تشريعه، وطبيعة دعوته.

ونعتقد أن ليس مما يقيم الدين على أصوله المستقرة البحوث السطحية أو العاطفية؛ إذ العاطفة لا تعدو كونها وهَجاً شعوريًّا من شأنه أن يغطِّي على العقل منافذَ الفكر، وعمق التعقُّل، فيحول بالتالي دون النفاذ إلى ما استقر فيه من حقائق هي بيِّنات الإقناع.

ومن الوسائل العملية لإقامة الدين على أصوله المستقرة أيضاً، وجوب تكوين تصور موحَّد صحيح لحقائق الدين وجوهره، يعين على اطِّراح الأعراف والتقاليد وسائر الخرافات والبدع التي تنافي تعاليمه؛ لأنها تعبث بسلامة التفكير، مما ينعكس أثره بالتالي على تحديد مسلك الفرد وتصرفه، ويؤول بالضرر البالغ على المجتمع كله.

ولا ريب أن الضلال في الفهم، كالضلال في العمل، من حيث المآل؛ إذ كلاهما سبيل إلى الانحراف عن الدين ومقاصده.

فالضلال في الفهم سلاح فتَّاك يقطِّع أوْصال الأمة، ويفرقها أشتاتاً، وطرائق قِدَداً، ويشلُّ طاقاتها، ويلقي بها ـ آخر الأمر ـ في مراغة التخلف بجميع صوره، نتيجة للوقوع فريسة لفساد التصوُّر.

ومن نتائج فساد التصور ما نراه من مظاهر السلبية والتواكل، واللامبالاة، والإيمان بالجبرية[١] التي تترك الفرد هَمَلاً، مسلوب الإرادة أو مقهورها، وهو على النقيض مما تقتضيه الأُصول المستقرة في الإسلام[٢].

ومن وسائل إقامة الدين أيضاً التبصير والتوعية، بإنشاء المراكز الثقافية لإلقاء المحاضرات العلمية، وإقامة الندوات الثقافية من قبل المتخصصين، وبوسائل الإعلام المختلفة، وتدريسه بأسلوب علمي وفكري في المدارس والجامعات.

ومن وسائل إقامته وأهمها الالتزام به بعد الاقتناع بحقائقه، وسموّ مقاصده، وعدالة تشريعه إذ «لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له»[٣].

هذا فضلاً عن فريضة الجهاد، دفاعاً عن الدين والمثل العليا، وعن الأوطان، والأموال، والأعراض، أو عن الدولة بوجه عام؛ لأنها مستقر العزَّة والسيادة، والوجود المادي والمعنوي للأمة، داخلاً وخارجاً.

وأشرت آنفاً إلى أن التشريع السياسي الإسلامي لا يميز - من حيث الاعتبار - بين الدين والوطن والمال والعرض، بدليل وحدة الجزاء، وهو «الشهادة» لقوله ﷺ: «**مَنْ قُتِل دُون أَرْضِه فهو شهيدٌ، ومن قُتِل دون مالِه فهو شَهِيدٌ، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد**»[٤].

---

(١) لا يتسع المقام هنا لبحث عقيدة القضاء والقدر، مستقاة من الكتاب والسنة، وفقه الصحابة، وقد اكتفينا بالبحث الموجز الذي قدمناه آنفاً.

(٢) الجبرية قد كانت مستنداً الأزل، ولا يد لهم فيه، ولا يملكون له دفعاً، ويجب الرضا به، والاستكانة له!

بأنه قدر مكتوب عليهم منذ الأزل!

(٣) هذه قولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رسالته في القضاء التي بعث بها إلى أبي موسى الأشعري.

(٤) أخرجه بنحوه: أبو داود: ٤٧٧٢، والترمذي: ١٤٢١، والنسائي: (٧/ ١١٦)، وأحمد: ١٦٥٢، من حديث سعيد بن زيد، وإسناده قوي. وقوله: «**من قتل دون ماله فهو شهيد**» أخرجه البخاري: ٢٤٨٠، ومسلم: ٣٦٠، وأحمد: ٦٥٢٢، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

ثانياً ـ حفظ النفس (حق الحياة) :

يُطلق الأُصوليون «حفظ النفس» على عصمة الشخصية الإنسانية في عناصرها المادية والمعنوية.

ومن العناصر المادية للشخصية الإنسانية حق الحياة، وسلامة الجسم، وأعضائه، من الإتلاف، والبَتر، والضرب، والجرح.

أما العناصر المعنوية فمن مثل الكرامة، والأفكار الذهنية المبتكرة، والمعتقدات، والحريات العامة.

هذا، والشخصية الإنسانية بمقوماتها: **المادية والمعنوية،** قد بلغت من حيث الاعتبار، وقوة الأثر ـ في التشريع السياسي الإسلامي ـ مستوى مقاصده الأساسية(١) التي تدور أحكام الشريعة كلها عليها، كليات وجزئيات، بل إن حياة الإنسان ـ عند التحقيق ـ هي المقصد الأساسي الذي ترتد إليه سائر المقاصد الأساسية في هذا التشريع؛ لتوقفها جميعاً ـ إيجاداً، وتنمية، وحفظاً ـ على الإنسان نفسه، فكان طلب المحافظة على حق الحياة، وتنميتها، في أعلى مراتب التكليف، سواء بالنسبة للمكلف نفسه، أم في مواجهة الكافة.

يرشد إلى هذا أن الاعتداء على حق «الحياة» أو إزهاق النفس الإنسانية عمداً وعدواناً ـ في نظر الإسلام ـ جريمة عظمى تقترف لا في حق المعتدي عليه، أو ذوي قرباه، أو مجتمعه فحسب، بل في **حق الإنسانية كلها.**

هذا، والقرآن الكريم صريح الدلالة على اعتبار قتل النفس الواحدة دون وجه حق بمثابة قتل الناس جميعاً، وأن إحياءَها في حكم إحياء الناس كافة، قال تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢].

وفي هذا إيماء بوجوب التكافل الإنساني للعمل على استئصال شأفة هذه الجريمة

(١) الضروريات الخمسة المعروفة.

النكراء من المجتمع البشري كله؛ لأنها تعتبر تهديداً خطيراً لوجوده، وتحدّياً لمشاعره، وتقويضاً لأمنه واستقراره. ذلك مبلغ عصمة الإنسان في نفسه، ودمه وجسمه شرعاً.

عصمة النفس الإنسانية ـ في الشرع ـ حق وواجب معاً:

هذا، وتقضي أصول هذا التشريع بأن عصمة النفس(١) الإنسانية حق وواجب معاً، بمعنى أنه إذا كان من **حق** الإنسان أن يحيا، فإن من **واجبه** أن يحيا كذلك.

وهذا الواجب أداؤه حق خالص لله تعالى في حياة كلِّ إنسان، لاتصاله بأمانة التكليف، وعمارة الدنيا، على مقتضى النظر الشرعي، تفسيراً لعقيدة الاستخلاف في الأرض، معنى ومقصداً.

ويترتب على هذا أن حياة الإنسان ليست مُلكاً خالصاً له، وإنما هي حَقٌّ لباريها.

ويتفرع عن هذا الأصل أن الإنسان لا يملك إسقاط حقه في الحياة، بإتلاف نفسه، أو عضو من أعضاء جسمه، دون مقصد شرعي(٢)، أو تسليط الغير على هذا الإتلاف.

وهذا المعنى يقرره المحققون من الأصوليين، كالإمام الشاطبي حيث يقول: «ونفس المكلف داخلة في هذا الحق ـ حق الله تعالى ـ إذ ليس له التسليط على نفسه، ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف»(٣).

وهذا الأصل الذي يقرره المحققون من الأصوليين والفقهاء، مستمدٌّ من دلائل

---

(١) «الموافقات»: (٢/ ٣٢٢).

(٢) وذلك بأن يكون أحد أعضاء جسمه مؤوفاً بحيث تتوقع منه السراية إلى سائر أنحاء جسمه، فإذا أشار طبيب حاذق مؤمن بضرورة بتر هذا العضو، لقطع سبب السراية، إنقاذاً للجسم، وحياة المريض، وجب تسليط الطبيب على هذا القطع شرعاً، وإلا كان متسبباً في إتلاف نفسه.
فهذا مقصد شرعي معتبر، وإنما البحث في الإتلاف دون مقصد شرعي، فذلك محرم، لما فيه من إسقاط حق الله تعالى، والإنسان ليس له فيه خيرة.

(٣) «الموافقات»: (٢/ ٣٢٢).

الشريعة كتاباً وسنةً: أما الكتاب فلقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩] ولقوله عز وجل: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِۛ﴾ [البقرة: ١٩٥] ولقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۗ﴾ [الإسراء: ٣٣] ويندرج في عموم هذه الآية من يقدم على قتل نفسه.

أما السنة، فقد ثبت فيها تحريم قتل الإنسان نفسه انتحاراً بأدلة صريحة، أيًّا كانت الوسيلة، واعتباره من **الكبائر** التي تستلزم الخلود في النار.

وقد وصفت السنة حال المنتحر يوم القيامة وهو يتردّى في نار جهنم، خالداً مخلداً فيها أبداً، متخذاً عند ترديه عين وسائل الانتحار التي كان قد اتخذها إبَّان انتحاره في الدنيا، وصفاً لما يلقى من جزاءٍ تقشعر منه الأبدان، للدلالة على فرط قبح هذه الجريمة شرعاً.

فقد روى أبو هريرة ﷺ عن الرسول ﷺ أنه قال: «**من قتل نفْسَهُ بحديدةٍ فحديدتُه في يدِه، يتوجَّأُ**[1] **بها في بَطْنه، في نار جهنّم خالداً مُخلّداً فيها أبداً، ومن قَتَلَ نفسَهُ بسُمٍّ، فسُمُّه في يده، يتحَسَّاه في نار جهنَّم خالداً مخلَّداً فيها أبداً، ومن تردَّى مِن جَبلٍ فقتل نفسه، فهو متردٍّ في نارِ جهنم خالداً مُخَلّداً فيها أبداً**»[2][3].

هذا بالنسبة لإقدام الإنسان على قتل نفسه انتحاراً، أو تسليط الغير على هذا الإتلاف، أو تعريض النفس للتهلكة، دون مقصد شرعي.

---

(١) يطعن بها نفسه.

(٢) أخرجه البخاري: ٥٧٧٨، ومسلم: ٣٠٠، وأحمد: ١٠٣٣٧.

(٣) وهذا داخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۗ﴾ [الإسراء: ٣٣].
معظم التشريعات الوضعية لا تتضمن نصوصاً تمنع الانتحار، ولا تعتبرُه جريمة معاقباً عليها قانوناً.
ويرى بعضهم أن لا جدوى من إيراد مثل هذه النصوص لمعالجة هذه الجريمة؛ إذ العقوبة إنما تشرع في مواجهة المجرم الحي، والمنتحر قد أصبح جثة هامدة، فكيف تحاكم الجثث؟؟
ونحن نرى أنه يمكن معالجة هذه الجريمة وقائيًّا، وذلك بأن تعاقب على الشروع فيها.
ومن هنا كانت الصفة الدينية للتشريع الإسلامي، وما يترتب عليها من الجزاء الأخروي، أنجع في معالجة الجرائم واستئصالها؛ إذ يرتب نوعين من الجزاء: الدنيوي والأخروي.

ويستخلص من هذا النظر الشرعي القائم على كون الإنسان مفروضاً عليه أن يحيا، أداءً لما لله تعالى من حق خالص في حياته، أن الإنسان لم يُخلَق من أجل صالحه الذاتي فحسب، فضلاً عن أنه لم يُخلق عبثاً، ولن يُترك سدًى، ودلائل ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨ ـ ٣٩] وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦].

وهذا الحق الخالص لله تعالى في حياة الإنسان، يقوم على حقائق وجودية تنهض بها فلسفة هذا التشريع منها:

أ ـ مركز الإنسان في الكون، بما يحققه تسخير السموات والأرض وما بينهما من أجله ـ لا وهماً ولا افتراضاً ـ تمكيناً له من أداء مهمته الكبرى التي اقتضتْها ورَسَمتْها وحدَّدت مسارها أمانة التكليف التي هو محورها، عبودية خالصة لله عز وجل، وإصلاحاً وعمارة للدنيا، وإقامةً لعدل الله فيها، بما يحقق مصلحته الذاتية، والصالح الإنساني العام معاً، وهذا هو حق الله تعالى.

ب ـ إعداد الإنسان إعداداً فطريًّا خاصًّا، بُنيَةً، وخِلقةً ربانية، ظاهراً وباطناً، جسداً، وعقلاً، ووجداناً، واستطاعة وإرادة، وعلى تقويم خاص تقتضيه طبيعة أمانة التكليف هذه، ومستواها، وبُعد غاياتها.

تجدُ سرَّ هذه الحقيقة الوجودية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣] إذ لا ريب أن النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟﴾ يفيد التحريم القاطع، موجباً وأثراً للنهي الصريح، ولا صارف يصرفه عن موجَبه الأصلي هذا.

وأما قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ فيفيد أن الأصل في «النفس الإنسانية» هو الحرمة والعصمة، بمقتضى الشرائع السماوية جميعاً، أو أن الأصل فيها «العصمة» بمقتضى الخَلق والإيجاد ذاته؛ إذ الحكمة الإلهية من تكوين هذه «البنية» في أحسن تقويم، وما نفث فيها باريها من روحه سبحانه، تقتضي هذه «العصمة» بمجرد الخلق والإيجاد في حد ذاته، وهو ما يقضي به المنطق العقلي العام، فضلاً عن منطق الشرائع

السماوية، مما يستلزم بالتالي، اكتمالاً لتلك الحكمة، ما رُسم لها من الغايات البعيدة التي خُلِقت من أجلها، وفُرِضت التكاليف بعد ذلك سُبلاً لتحقيقها، ومحور ذلك كله هذا الإنسان.

ج ـ استخلافه في الأرض واقعاً، مفضَّلاً على سائر المخلوقات، ثم إنزال الشرائع السماوية، وإرسال الرسل، لينفق سعيه المسؤول في الأرض، مع سمو مكانته التي بَوَّأَهُ الله إيَّاها في هذا الوجود، أو بالأحرى لتتسق مهمته العظمى مع تقويم فطرته وبُنيته، مما جعل حياته مقصداً أساسيًّا ترتدُّ إليه سائر المقاصد الأساسية.

وبدهي أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بوجوب أن يحيا الإنسان، وأن تسير حياته على مقتضى النظر الشرعي، تحقيقاً لإرادة الله تعالى، من «الخَلق والأمر»[1] وذلك حق خالص له سبحانه دون ريب: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

من أجل ذلك كان تقديس الشرع لحق الحياة، وحمايته لها. بدليل التهديد بالعذاب الشديد، بل والخلود في نار جهنم، عقاباً أخرويًّا على إقدام الإنسان على قتل نفسه، وهدم هذه «البُنية» التي هي أصلاً حقٌّ لمن شيَّدها في أحسن تقويم.

إذن، عسير على العقل أن يفسِّر الحكمة من خلق السموات والأرض وما بينهما، وإنزال الشرائع، وإرسال الرسل، والحياة الآخرة، بما هي دار الجزاء، دون خلق هذا الإنسان.

هذا، بالنسبة لإقدام الإنسان على قتل نفسه انتحاراً، أو تسليط الغير على هذا الإتلاف، أو تعريض النفس للتهلكة، دون مقصد[2] شرعي معتبر.

أما الاعتداء على حياة الغير بالقتل عمداً فقد أشرنا إلى أن الإسلام اعتبره جريمة عظمى، تُقترف في حق الإنسانية كلها، ولذا توعَّد الله سبحانه القاتل بالعذاب الشديد في نار جهنم، والخلود فيها، فضلاً عن «**القصاص**» في الدنيا، بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ

(١) الأمر هنا بمعنى الشرع.

(٢) أعظم مقصد شرعي يوجب إقدام الإنسان على الاستشهاد، الجهاد في سبيل الله.

لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣] ولذا كان النهي الصريح عن هذه الجريمة بما يفيد التحريم القاطع، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]. وإذا كان قتل النفس التي حرم الله ظلماً عظيماً، لعظم هذه الجريمة التي تعتبر بمثابة قتل الناس جميعاً، فقد أشار القرآن الكريم إلى مبلغ العقاب الأُخروي بما يتعذر على العقل تصوره، بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِى ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [يونس: ٥٤].

هذا من حيث الحكم الدياني، تحريماً قاطعاً، وعقاباً أخرويًّا من الخلود في النار.

وأما من حيث العقوبة الدنيوية، فالقاتل عمداً وعدواناً[١] يُقتل شرعاً، وهذا هو «القصاص» مماثلةً في الجزاء، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] وقال عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

هذا ما قرره القرآن الكريم بالنسبة لمعصومية حق الحياة.

وأما السنة، فقد جاءَت مقررة لما ورد في الكتاب العزيز بشأنها، من مثل قوله ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات، وعدَّ منها قتل النفس التي حرَّم الله إلا بالحق**»[٢].

ح ـ حق الحياة بالنسبة للمواطن غير المسلم مصون كالمسلم؛ لأنه حق الله، ومتفرع عن أصل الكرامة الآدمية المقرر في القرآن الكريم، والسنة المطهرة.

قدمنا أن حقوق الإنسان المسلم قد قررها الإسلام في مبادئ عامة ثلاثة:

العصمة ـ الحرية ـ المالكية.

والعصمة تعني مصونية النفس، والمال، والعرض، وكل ذلك مصون بالنسبة للمواطن في الدولة، مسلماً كان أو غير مسلم، على السواء، على الأصح.

أما بالنسبة للمسلم، فبإسلامه؛ إذ الإسلام هو مناط عصمته.

وأما المواطن غير المسلم، فإن عصمته ثابتة بولائه السياسي للدولة بموجب عهده

(١) لا يشترط في الفقه الإسلامي، سبق التربص والتصميم.

(٢) أخرجه البخاري: ٢٧٦٦، ومسلم: ٢٦٢، من حديث أبي هريرة.

الأبدي الذي استقرت على مقتضاه مواطنته الدائمة في الدولة، فهو معصوم دماً ومالاً وعِرْضاً، بدار الإسلام نفسها، بحكم مواطنته الدائمة[١].

حرمة قتل المعاهد المستأمن:

المعاهد المستأمن هو الحربي الذي يدخل الدولة (دار الإسلام) بعهد الأمان، فقد حرّم الإسلامُ قتله، بقوله ﷺ: «**من قتلَ معاهداً، لم يُرِحْ رائحة الجنة**»[٢] ولقوله ﷺ: «**ألا من قتل نفساً معاهدة، لها ذمة الله، وذمة رسوله، فقد أخفر ذمة الله، ولا يُرِحْ رائحة الجنة**»[٣].

ذلك من مقتضى الأصل الذي أشرنا إليه، من أن «النفس الإنسانية» معصومة بحكم الخلق والإيجاد، أو بمقتضى الشرائع السماوية المنزَّلة، ولا تستباح إلا بعارضٍ طارئ هو المحاربة، أو الإفساد في الأرض، أو الاعتداء على حياة الغير ظلماً وعدواناً، أي: بعارضِ الجريمة بوجه عام.

حق الحياة، مقصد أساسي عام اتجهت أحكام تفصيلية وقواعد تشريعية عامة، تتضمن أعلى مراتب الطلب والتكليف، لتحقيقه واقعاً وعملاً، وتأكيد عصمته على المستوى الداخلي للدولة، وعلى الصعيد العالمي، لتدعيم حالة الاستقرار والأمن في العالم كلّه.

تناولنا في كتابنا «أصول التشريع الإسلامي»، هذا المقصد الأساسي، في مقام بحث أصول العدل، وموجهاته، وأوردنا طائفة من الأحكام التفصيلية والقواعد التشريعية العامة التي تؤكد عصمة النفس الإنسانية، وحقها في الحياة، ومن ذلك:

١ ـ وجوب القصاص (عقوبة الإعدام) على إزهاق النفس البشرية، عمداً وعدواناً، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨] ولقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩] أي: حياةٌ للأمة، واستقرار وأمن البلاد والدولة.

---

(١) انظر بحثاً مفصلاً في مبدأ التسامح، واتصاله بأصل العدل في الإسلام في موضوع الخصائص، الباب الأول.

(٢) أخرجه البخاري: ٣١٦٦، وأحمد: ٦٧٤٥، من حديث عبد الله بن عمرو.

(٣) أخرجه الترمذي: ١٤٠٣، وابن ماجه: ٢٦٨٧، من حديث أبي هريرة، وقال الترمذي: حسن صحيح.

٢ ـ اعتبار هذه الجريمة من الموبقات السبع التي تقترن بالإشراك بالله، إشارة لعظم هذه الجريمة.

٣ ـ وجوب سدِّ رمق المضطر، حتى أبيح له أن يقاتل مَنْ يمنعه ذلك، فإن لم يجدْ ما يمسك عليه الرمق من الحلال، فالاضطرار يبيح المحظور.

٤ ـ وجوب إنقاذ الغريق، فلو تقاعس القادرُ على إنقاذه وتعين حتى غرق، اتجهت عليه مسؤولية غرقه وموته، شرعاً.

٥ ـ عدم قطع يد السارق أيام المجاعة، إحياءً للنفس الإنسانية، وتحقيقاً لما يحصل به الكفاف، وعلى هذا اجتهاد عمر؛ لأن تحقيق مستوى الكفاف واجب، وعدلٌ ينفي تكييف هذا الفعل بالجريمة والظلم، حفظاً لحق الحياة.

٦ ـ إيجاب الزكاة، بل ما فوق الزكاة على الأغنياء، إذا لم تكْفِ حصيلة الزكاة، لتحقيق مستوى الكفاف للفقراء.

٧ ـ النهي صراحة عن قتل النفس التي حرّم الله بدون وجه حق، تعليلاً بأن هذه النفس مما حرَّم الله بحكم الخلق والإيجاد، أو بمقتضى أمر الله وحكمه في شرائعه المنزَّلة، ولا تستباح إلا بعارض طارئ، تأميناً للحياة الإنسانية كلِّها، وهو من باب القضاء على المصلحة الخاصة من أجل الصالح العام، فترجعُ استباحتها استثناءً على أصل عِصْمتها بالتأييد والتحقيق.

٨ ـ اعتبار قتل النفس الواحدة بمنزلة قتل الناس جميعاً.

٩ ـ التهديد بالعذاب الشديد عقاباً أُخرويًّا على إزهاقها، بل وبالخلود في نار جهنم، جزاء لهذا الظلم العظيم، والإثم الكبير.

١٠ ـ اعتبار الانتحار جريمة عظمى تستوجب الخلود في النار.

١١ ـ وجوب إقامة الحكام والقضاة، والشرطة، والولاة، بل والدولة، باعتبارها من أعظم مقاصد الدين، لحفظ النفوس، والأموال، والأعراض، وتوطيد دعائم الأمن في الداخل، ودفع العدوان الخارجي[١].

---

(١) راجع كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي» ص٢٨٩ ـ ٢٩٠، الهامش ـ طبع جامعة دمشق ـ سنة ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧. مقرراً على كلية الحقوق.

١٢ ـ العقوبات المشدَّدة على جريمة «قطع الطريق» والاعتصاب للقتل والنهب والسرقة، وتهديد الأمن، والإخافة، بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣].

١٣ ـ فريضة الجهاد، حماية للدين وللأوطان، والأنفس، والأموال من كل عدوان خارجي، بل يصبح الجهاد فرضاً عينيًّا على كل قادر على حمل السلاح ـ رجلاً كان أو امرأة ـ إذا اجتاح العدوان أرضاً من ديارهم، دفاعاً عن كيان الدولة، والأمة، وتمكيناً لكل فرد من أن يدافع عن نفسه في مثل هذه الحال.

١٤ ـ إيجاب الجهاد، حماية للمستضعفين في الأرض، والتضحية بالنفس والمال من أجل رفع الظلم عنهم، وهذا على الصعيد العالمي، كما بينا.

مبدأ المحافظة على العناصر المعنوية للشخصية الإنسانية (من المقاصد الحاجية)[1]:

ما قدمنا كان بياناً وتفصيلاً لأحكام المحافظة على العناصر المادية للشخصية الإنسانية، عصمةً لها أن تزهق، أو تنقص من أطرافها، أو ينال كيانها المادي تشويه أو تجريح، وهذه «العصمة» من المقاصد الضرورية.

---

(١) إن المقاصد التي يستهدفها التشريع الإسلامي أنواع ثلاثة، نرتبها ترتيباً تنازليًّا تبعاً لقوة أثرها في المجتمع: الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات.
وقلنا: إن الضروريات الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.
وهي أقوى المقاصد قوةً وأثراً، بحيث إذا انهار واحد منها في أي مجتمع إنساني لم تَجر فيه الحياة على استقامة، بل على تهارج وفساد حياة، وسفك دماء، أو على تدنٍّ عن المستوى الإنساني الكامل بما يضاد الفطرة.
وأما الحاجيات، فهي المصالح التي إذا افتقد بعضها في المجتمع وقع في حرج وضيق شديد غير مألوف، وهذه بمثابة سياج منيع يحمي المصالح الضرورية الأولى، ولا شك أن الكرامة الإنسانية جزء متمم للشخصية الإنسانية في عناصرها المادية، وكذلك الحريات العامة.
وأما التحسينيات فهي المصالح التي تجمِّل الحياة، وتحميها بسياج منيع من الآداب والأخلاق والكمالات.

وأما المحافظة على العناصر المعنوية للشخصية الإنسانية، من مثل الكرامة، والحريات العامة، فمن المكملات للعناصر الأولى؛ إذ فقدان العنصر المعنوي لهذه الشخصية ـ وإن كان لا يعود على أصل وجودها بالنقض، أو فوت حياة ـ غير أنه يوقع الإنسان في حرج شديد، أو ضيق عسير أو فوت مشقة بالغة غير مألوفة، فتصبح معه الحياة عبئاً ثقيلاً لا يطاق، مما ينعكس أثره بالتالي على النشاط الحيوي للإنسان، وذلك كالمساس بالكرامة، أو سلب الحريات العامة، ذلك لأن النيل منها أو مصادرتها، بسبيل أن تنال من أصل الحياة، فكان صوت الحريات العامة في معناها الاجتماعي والإنساني سدًّا لذريعة النيل من أصل الضروريات.

ولقد حرصت الشريعة الإسلامية الحرص كُلَّهُ على المحافظة على أصل الكرامة الإنسانية، كما قدَّمنا، وشرعت من الأحكام التفصيلة ما يؤكده ويحققه، صوناً للحياة الإنسانية وما يكملها.

فمن ذلك مثلاً، أنها شرعت عقوبة (حدّ) «القذف» ـ وهو الاتهام بالفاحشة دون إثباتها بالبيِّنة من أربعة شهداء ـ درءاً للنيل من عفَّة الإنسان وكرامته، وقوام هذه العقوبة أمران:

١ ـ **مادي**، وهو الجلد (ثمانون جلدة).

٢ ـ **قطع لسان القاذف**، معنويًا، وذلك بردِّ شهادته أمام القضاء، ولو تاب[(١)]، على اعتبار أن ردّ شهادته أبداً جزء من العقوبة.

وتفسير هذا أن جريمة الاعتداء على الكرامة الإنسانية ـ في نظر الإسلام ـ لا تقلُّ خطراً على المجتمع عن الاعتداء على النفس، بحسب المآل، ذلك لأن الوقائع في البيئات التي ابتليت بمثل هذه الجريمة قد أثبتت أنها منشأ الفتنة التي تؤدي إلى التقاتل وسفك الدماء غالباً، فضلاً عن زرع الإحن والأحقاد التي لا تمحى، والفتنة أشد من القتل.

---

(١) هذا في المذهب الحنفي خلافاً لبعض المذاهب الأخرى.

أما الدليل الذي ينهض عليه حد القذف فهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

وإذا كان الحقد أو الحسد، أو حبُّ الانتقام، أو هبوط الهمة، أو المهانة أو الجبن، يدفع إلى اقتراف مثل هذه الجريمة الاجتماعية، فذلك لا يمنع من تقدير أثرها في المجتمع مآلاً، كما قلنا، وهو ما صار إليه التشريع الإسلامي، حيث شرع العقوبة حدًّا منصوصاً؛ لأن حقّ المجتمع فيها غالب على الأصح، وكم من أمر يحسبه بعض الناس هيِّناً وهو عند الله عظيم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ١٩].

هـ - توفير الحريات العامة، تأكيد للكرامة الإنسانية:

بيّنا آنفاً أن الحقوق والحريات العامة[١] منشؤها مبدأ الكرامة الإنسانية الذي أرساه الإسلام أصلاً عتيداً لبني البشر كافة، بمقتضى وصف الآدمية فيهم، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]. وتوفير الحريات العامة لكل إنسان، واحترامها، من مثل حرية الرأي، والاجتهاد، والتملك، والعمل، وبوجه عام توفير مجالات النشاط الحيوي: المادي والفكري، يعتبر تأكيداً لمبدأ الكرامة الإنسانية، بما هي مقصد أساسي من مقاصد هذا التشريع يلي المقاصد الضرورية التي تتعلق بأصل الحياة، ومقومات المجتمع الإنساني.

وصيانةً لهذه الحريات العامة - بما هي تأكيد لمبدأ الكرامة الإنسانية - جعل التشريع السياسي الإسلامي ممارستها مقيداً بمبدأ المحافظة على حق الغير من الفرد والمجتمع، كما بينا، بدليل أن هذا التشريع قد ألقى على المكلف تكاليف إذا أدِّيت كانت حقوقاً وحريات للغير، فمنشؤها إذن التكليف الذي يتنافى مع الإطلاق في استعمالها، تحقيقاً لمصالح معينة، فضلاً عن صيانتها؛ إذ لا حرية مع الفوضى.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: «وفي العادات - الحقوق والحريات العامة - حق الله، من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع[٢]؛ لأن حق الغير محافظة عليه شرعاً»[٣].

---

(١) سيأتي بحث الحريات العامة، مفصلاً في آخر بحوث هذا الكتاب.

(٢) أي: إبان استعمال الحق والحرية.

(٣) «الموافقات»: (٢/ ٣٢٢)، وانظر الهامش أيضاً.

وهذا بيِّن في أن الحريات العامة مصونة، ومن النظام الشرعي العام، غير أنه ملاحظ فيها حق الغير، من الفرد والمجتمع، صيانة لها، وتحقيقاً «**للتوازن**» بين المصالح والحريات المتعارضة[١]، الذي هو من أبرز خصائص هذا التشريع عدلاً ومصلحة.

غائية القيم الكبرى، والأصول الكلية، تفسر مدلولها الموضوعي، ولذا كانت هي أساس الالتزام السياسي، بل أساس (المشروعية) ابتداءً وبقاءً[٢]:

على أن الأصول الكلية أو المبادئ العامة في التشريع السياسي الإسلامي ـ بما هي مفاهيم ذهنية مجردة، تتحقق عملاً عن طريق النظم والإجراءات المستنبطة اجتهاداً في نطاقها، وفي ظل الواقع المعيش، بظروفه السائدة معاً ـ تستمد قيمتها الموضوعية من غايتها؛ لأن الغائية تفسر القيمة الموضوعية للمبدأ العام، بعكس السببية، فإنها تفسر وجوده، وفرق بين قيمة المبدأ ووجوده.

ومعنى كونها (موضوعية) أنها مبادئ عامة ليست نتيجة لوجهات نظر شخصية تختلف وتتغاير باختلافها، ولا أثراً للاعتبارات الذاتية، أو صدى لانفعال، أو هوى، على النحو الذي يُرى كثيراً في التشريعات الوضعية التي ينتهي بها الانفعال أو البواعث الشخصية إلى التطرف، بحيث تجدها حتى في الأساسيات والمبادئ على طرفي نقيض، وعلى العكس من ذلك، تجد المفهوم السياسي العام في التشريع السياسي الإسلامي، يؤثر في الدارس، والمتفهم، والمجتهد، ويخلق فيه حالة تأثيرية هي صدى لذلك المفهوم، وليست سبباً في وجوده، وفرق بين الأثر أو المسبَّب وبين المؤثر أو السبب.

وعلى هذا، فالغائية ـ وهي القيم العليا ـ تفسر المدلول الموضوعي للأُصول الكلية من حيث كونه (قيمة) في ذاته، ولذلك سميت (قِيَماً).

هذا، وإذا كانت النظم والإجراءات الاجتهادية فيما لا نص فيه، تستمد قوة

---

(١) سيأتي تفصيل ذلك في بحث قواعد الحكم.

(٢) في أصل ممارسة العمل السياسي، والشروع فيه، وأما البقاء فيعني الاستمرار والدوام.

الالتزام بها من القيمة الغائية التي شرعت من أجلها، فضلاً عن كونها أمر الشارع الواجب الانصياع له، فإن (موضوعية) هذه القيم، والمعقولية التي تتسم بها، من أسباب الالتزام السياسي، أو (المشروعية) العليا، كما أسلفنا.

ت ـ الأصول الكلية في التشريع السياسي لا تستمد قيمتها من مجرد كونها مفاهيم ذهنية مجردة، أو فلسفية يدعمها المنطق والمعقولية فحسب، بل من حيث قابليتها للتطبيق، وفي حدود الاستطاعة أو الطاقة البشرية، نفياً للحرج والإعنات، ولتعلقها بالسلطة العليا في الدولة التي أُنيط بها ترجمتها إلى الواقع المعيش عملاً، وأوضاعاً قائمة في المجتمع.

أما بالنظر لكونها مبادئ ذات مفاهيم كلية موضوعية، تفسر قيمتها غايتها من العالمية والإنسانية، والعدل المطلق بين البشر على أساس المساواة، والتكافل السياسي الملزم، والمسؤولية المتبادلة، والقيام على حقوق الأفراد في إطار الصالح العام، وما يمتاز به هذا الصالح العام من خصائص، أقول: بالنظر إلى ذلك وغيره كثير، فإن الدولة والمواطنين لا يملكون لهذه المبادئ تغييراً ولا تبديلاً ولا تعديلاً[(١)].

ذلك، لأنها بمثابة (صوى) تحدد مسار الأمة ممثلة في الدولة، وهذا هو الشأن في كل دولة متحضرة تحدد مسار سعيها ونشاطها الاجتهادي وأهدافها، ولهذا يقول الله تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [النحل: ١٠٦] وقوله تعالى: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥] والخطاب عام للحاكم والمحكوم على السواء؛ لأنها ـ في الواقع ـ دعائم

(١) مهما كانت الدوافع داخلاً، أو في مجال العلاقات الدولية؛ لأنها تمثل (الوحدة التشريعية) التي تعتبر منطلقاً للتشريعات والنظم الاجتهادية في جميع المجالات، وسواء أكانت الدوافع سياسية أم اقتصادية، أم اجتماعية، كبسط النفوذ، أو توسيع المجال الحيوي على النحو الذي عرف في السياسة النازية، فأشعلت حرباً «عالمية» عاتية، أم تحقيق توازن القوى، أم دوافع عنصرية، للاستعلاء في الأرض، أم لأغراض مادية تحصيلاً لرفاه أمة على حساب أمم أخرى مستضعفة كالاستعمار.
لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] أي: إلى الله في كتابه وإلى الرسول في سنته.

لإقرار الحق والعدل، وتحقيق السلم والأمن في العالم كله، لما تَتَغَيَّا من القضاء على أسباب المنازعات الدولية، والمطامع الاستعمارية، والنزوات العنصرية، بِتَوخِّيهَا تحقيق المصلحة الإنسانية العليا.

ولهذا، كانت ذات أثر في خلق (وحدة التصورات السياسية) لدى الأمة وقادتها، ومصدر الالتزام بها بإطلاق، وأساس مشروعية التدبير السياسي عملاً، داخلاً وخارجاً بوجه خاص، وسبب الولاء والطاعة والنصرة، والتكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، من قبل المحكومين، ومبنى التفاصيل والجزئيات والنظم والقوانين، والإجراءات في التشريع الاجتهادي من أهله، فيما لا نص فيه، لتحقيق تلك المبادئ العامة واقعاً، هذا فضلاً عن كونها أصلاً يُحتَكَمُ إليه كلما ثار نزاع أو خلاف بين الحاكمين والمحكومين، بما تُحدِّد من مفهوم الحق، والعدل، والحرية، فكان الالتزام السياسي بها ـ في الواقع ـ حقًّا وواجباً معاً يلقي بالمسؤولية المتبادلة على الأمة وقادتها، وجهاز الحكم فيها، في آن معاً.

أضف إلى ذلك أن خصائص التشريع السياسي في الإسلام، إنما تستمد منها.

وأما إمكانية التطبيق، فتبدو في ارتباط تلك المفاهيم بالمصالح الحيوية المعتبرة، وإنزالها من أفقها التجريدي المحض على الوقائع وظروفها الملابسة، عن طريق الاجتهاد التشريعي، كما تبدو أيضاً فيما أرست من معايير الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع، واعتبار أن الأصل في الأشياء (الإباحة) حتى يرد التحريم، وحجية الأعراف التي لا تصادم أو تناقض مقصداً، وغير ذلك مما ينهض بالدليل القاطع على واقعية هذه المثالية وخصوبتها.

هذا فضلاً عن مبدأ نفي الحرج الذي يوجب ربط التكاليف بالاستطاعة، أو الطاقة الإنسانية المعتادة، وعن مبدأ الترخيص ضرورة مراعاة الحالات والظروف غير المعتادة، ونفي الضرر والضرار في الإسلام، وهو شامل بعمومه لنفي التشريع الاجتهادي الذي يفضي تطبيقه إلى الضرر والمشاق البالغة في ظرف من الظروف؛ لأن

الضرر ليس مقصوداً للمشرع بداهة، ولو كان تطبيقاً لقاعدة معينة؛ إذ يمكن تطبيق قاعدة أخرى تكون أدنى إلى العدل وتحقيق المصلحة من حيث المآل، ورفع الحرج.

وأيضاً روعي ـ لتحقيق إمكانية التطبيق ـ تفاوت الأفراد من حيث علو الهمة، فكانت المندوبات والمكروهات فتحاً لباب الارتقاء المثالي لمن طمحت همته إلى التسامي صُعُداً في درجات الكمال، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٠] وقال ﷺ في وصيته للقادة: «**يسروا ولا تعسروا**»[1] وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى غير ذلك من الأدلة التي تنهض بمقصد التشريع السياسي بوجه خاص، وهو نفي الحرج، والضرر المتوقع البالغ، ونفي مشاق التكليف غير المعتادة، ووجوب سلوك سبيل اليسر بهدف إمكانية التطبيق وعدم الانقطاع عن التكليف.

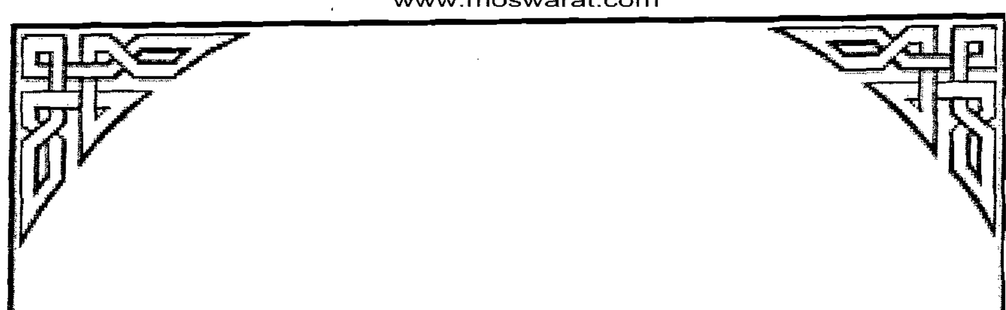
التشريع السياسي الإسلامي ظاهرة حضارية إنسانية عالمية:

تبدَّى لنا بوضوح ـ فيما نظن ـ أن التشريع الإسلامي بوجه خاص من حيث موضوعية مبادئه، وسمو قيَمِهِ العليا، بارتقائها إلى مستوى الإنسانية، والعالمية، على أساس من المساواة والعدل المطلق بين البشر، وتوخيه (الوحدة الإنسانية) بقطع النظر عن اختلاف العنصر، واللون، واللغة، والدين، وبإرسائه لمبدأ التكافل الملزم، وبما ينطوي عليه من معايير وخطط تشريعية للاجتهاد فيما لا نص فيه، أكسبته واقعية وخصوبة عجيبة تستجيب لما تقتضيه المصالح المعتبرة مهما تعاورتها الظروف، واختلفت بها البيئات، ومما يحدد من مفهوم الحرية والحق، ويضمنها المعنى الاجتماعي والإنساني، وينفي الفردية في المفهوم، والإطلاق في سلطات التصرف، أقول: إن التشريع السياسي الإسلامي، بما هو بهذه المثابة، ظاهرة حضارية إنسانية وعالمية بلا مراء.

---

(١) أخرجه البخاري: ٦٩، ومسلم: ٤٥٢٨، وأحمد: ١٢٣٣٣، من حديث أنس بن مالك.


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



الباب الأول

خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

خصائص التشريع الإسلامي
في السِّيَاسَة والحُكم

على ضوء ما تقدّم، نوجز أهم خصائص التشريع السياسي الإسلامي التي تتمثل في الشخصية المعنوية للدولة، ووظائفها، وغاياتها.

أولاً: إن (السياسة) عنصر جوهري في مفهومه، يتكامل به هذا التشريع فعلاً منذ نزوله على الأرض وَحْياً، من قِبَل أن نظام الدين ـ كما يقول الإمام الغزالي ـ لا يتمّ إلا بنظام الدنيا، فليست السياسة إذن أمراً عارضاً على هذا التشريع.

وبيان ذلك، أن هذا التشريع بما ثبت أنه ظاهرة حضارية إنسانية وعالمية، كما بيَّنا، قد جعل الدولة وعاءً للحياة الإنسانية التي استهدفت تحقيقها بها، دون تمييز في العنصر، أو اللغة أو الدين، ولذا كانت إقامة السلطة الحاكمة، أو الولاية العامة من أعظم القُربات عند الله تعالى، على النَّحو الذي رأينا عند أئمة الفقه السياسي الإسلامي.

ثانياً: يتسم بالشمول، والتوازن:

فالإسلام بعدم فصله بين الدين والدنيا، ولا بين الدنيا والآخرة، وبما يوثق من الصلة المحكمة بينهما، بحيث يجعل الدنيا طريقاً إلى الآخرة، ومطِيَّة لها (ومن فقد المطِيَّة فقد الوصول) كما يقول ابن خلدون، يعتبر شاملاً **موضوعيًّا، وإنسانيًّا، وفطريًّا، وزمانيًّا، ومكانيًّا.**

أما موضوعيًّا، فلأنه تناول شؤون **الدين والدنيا والآخرة.**

وأما زمنيًّا، فلأنه التشريع الخالد إلى يوم القيامة، وبذلك كان بأصوله الكلية ومقاصده العامة بجميع مراتبها (الكلمة النهائية) للوحي السماوي، وللحضارة الإنسانية.

وباعتبار أنه خاطب البشر كافة، فمنهم من استجاب، وهؤلاء هم «أمة الإجابة»، ومنهم من لم يستجب وهؤلاء يسمّون (أمة الدعوة) وأيًّا ما كان فهذا **شمول إنساني**.

وباعتبار أنه استجاب لمطالب الجسد والروح، كان شموله **فطريًّا** أيضاً، دون أن يجعل لأحدهما سبيلاً أن يحيف على الآخر، تحقيقاً (للتوازن)، وبهذا الشمول بكافة نواحيه وبالتوازن، يعتبر آيةً على اقتداره على النهوض بأعباء لم تستطِعْ[1] (العلمانية) المجرّدة، ولا أيّ دين سماوي آخر أن ينهض بمقتضيات هذا الشمول، والتوفيق، والتوازن، تشريعاً وعملاً.

ثالثاً: إن الدولة في هذا التشريع تفوق في وظائفها الإيجابية الشاملة أي دولة حديثة:

ذلك أن اختصاصات الدولة في هذا التشريع، بشمولها لكافة وجوه النشاط الحيوي الذي يتعلّق بجميع مجالات الحياة، حتى ما يتّصل منها بنوع المأكل والمشرب والملبس للإنسان الفرد في خاصة نفسه[2]، ووجوب إقامة مرافق الدولة وولاياتها العامة، ومؤسساتها، والإشراف المباشر على تصرفات الأفراد فيما يتعلّق بما منحوا من حريات عامة وحقوق خاصة، وتنفيذ ما أُنيط بها من تحقيق ما تقتضيه المصالح الحيوية للأمة، أفراداً وجماعات، وما يوجبه مبدأ التكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي الملزم، عن طريق التشريعات، سواء بين الأفراد بعضهم قبل بعض، أو بين الأفراد والدولة، أو بين الأمة والدولة في شخصيتهما المعنوية، تحقيقاً للمصالح الحيوية للدولة، كما أشرنا، مهما تعددت وتنوعت، نتيجة للتقدم العلمي والتقني والحضاري بوجه عام؛ إذ لم يحصر هذا التشريع وظائف الدولة بعدد معيّن، ولا نوع معيّن، فروضاً

---

(١) نقصد بالعلمانية: الدولة التي فصلت الدين والخلُق عن السياسة نظراً وعملاً.

(٢) من مثل لحم الخنزير، والحرير، والذهب، والخمر...

عامة تلقي بنوعين من المسؤولية، لتحقيقها واقعاً، أقول: إن اختصاصات الدولة على هذا النحو قد جعلها تفوق وظائف الدولة الحديثة، في الشرق والغرب على السواء.

أما نوعا المسؤولية اللذان ألقى بهما هذا التشريع على الأمة بكاملها، وعلى المتخصصين من أرباب الكفاءات العلمية والمهنية، وعلى الدولة أيضاً، تنفيذاً للفروض العامة (الكفائية) فهما:

أولاً ـ المسؤولية العامة على الأمة بكاملها، وعلى الدولة أن تحمل الأمة على الأداء، سواء في الظروف العادية أم الاستثنائية[١]؛ تحقيقاً للتكافل السياسي الملزم بين الأمة والدولة.

وتفسير ذلك أن الأمة ـ لتوجه النداءات الإلهية إليها بالمطالبة بأداء هذه الفروض العامة أصالة ـ هي صاحبة المصلحة الحقيقية في أدائها، وأداة الحكم نائبة عنها في تحقيق هذا الأداء.

---

(١) قرر المحققون من علماء أصول التشريع أن على الأمة ـ القادرين من أبنائها ـ أن تنهض بما يمد الدولة من المال، فضلاً عن الزكاة، إذا حاقت بها ظروف استثنائية، كمداهمة العدو، أو استيلائه على جزء من أراضيها عنوة، ولم تف الخزانة العامة بنفقات الدفاع عن حوزتها، لِدَحرِ العدو وإخراجه بالقوة من ديارها، وهذا تكافل سياسي عام ملزم، وعلّل الأصوليون ذلك بمقتضيات الصالح العام في ظروفه الجديدة أو الطارئة.

ثم أشاروا إلى أن من سبقهم من المجتهدين لم يقرروا ذلك؛ **لأن مثل هذا الظروف لم تطرأ في زمانهم**، ولكلٍّ زمن ظروفه ومقتضياته، والثابت دائماً هو (الصالح العام) للدولة، وإليك نص الإمام الشاطبي في هذا المعنى:

«إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً، مفتقراً إلى تكثير الجند، لسد الثغور، وحماية المُلْك المتّسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلاً، أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، وإلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلّات والثمار وغير ذلك».

ثم يضيف إلى ذلك قوله: «وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين، لاتساع بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا، فإن القضية فيه أحرى، ووجه المصلحة فيه ظاهرة، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام، بطلت شوكته وصارت عُرضة للأعداء». وهذا وجه من التكافل التشريعي السياسي الملزم بين الأمة والدولة.

«الاعتصام»: (٢/ ١٢١).

غير أن طبيعة هذه المسؤولية تتركز في إعداد الوسائل العملية، والمناسبة، والناجعة، وما يستلزم ذلك من تكوين الشخصيات العلمية المتخصصة، وتوفير المال اللازم لذلك، والدولة تحمل القادرين على المساهمة في أداء هذه الواجبات أو الأداءات، رعايةً للصالح العام.

الثانية ـ المسؤولية الخاصة المتّجهة إلى ذوي الكفاءات العلمية، والعمال، وأصحاب المهن الحرّة، كلٌّ وما اختص فيه.

تتّجه هذه المسؤولية مباشرة، إلى ذوي الاختصاص والكفاءات العلمية والمهنية في شتى الفروع على وجه الخصوص، للقيام بمرافق الدولة، وبأجر المِثْل العادل، **ويُجبَرون على ذلك**، كما يقول ابن القيم، (دون وكس ولا شطط)[1] تحقيقاً للتكافل

---

(١) يقول ابن القيم: «من ذلك ـ أي: من الإجبار على الأداء بأجر المثل ـ أن يحتاج الناس ـ الدولة ـ إلى صناعة طائفة: كالفلاحة، والنساجة، والبناء ـ فلِوَليِّ الأمر أن يلزمهم بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس ـ المصلحة العامة ـ إلا بذلك». «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ص٢٧٩، أي: تطبيقاً لقاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب».

وأما إعداد المتخصصين في العلوم والصناعات والمهن، فقد نص على ذلك الفقهاء كافة، ومنهم الشافعية حيث قالوا: (إن تعلم هذه الصناعات) فرض على الكفاية، أي: فرض عام يتم أداؤه بطائفة تتخصص فيه، ثم يضيف ابن القيم إلى ذلك الولاية العامة في الدولة، وكذلك الولايات الخاصة بقوله: «وكذلك أنواع الولايات العامة والخاصة» أي: تحقيقاً للتكافل يُجبَر ذوو الكفاءات على النهوض بها وبأجر المِثْل العادل، إن لم يقوموا بها اختياراً، وبأجر معقول.

ويلاحظ أن ابن القيم، قد أشار إلى أنواع ثلاثة من الصناعات هي: **الفلاحة والنساجة والبناء**، فالأولى تتعلّق بالاستثمار الزراعي، والثانية بصناعة المنسوجات على اختلاف أنواعها، والثالثة بالعمران، وهذه من أهم عُمْد الحضارة، فضلاً عن الاقتصاد.

هذا، وتتجه المسؤولية الخاصة شرعاً على المتخصصين من ذوي الكفاءات وأرباب الخبرة، إذا احتاجت الأمة إلى صناعاتهم وخدماتهم، وكانت مصلحتها للعامة لا تتم إلا بذلك، ولا يعصمهم من المسؤولية أنهم أحرار فيما يملكون، وفيما يتصرفون، لأن حريتهم وحقوقهم مقيّدة بمراعاة مقتضيات الصالح العام، تكافلاً ملزماً، فيجبرون عليها، لأنها من الفروض العامة واجبة الأداء، مما يعطي الحرية الفردية والحق معنى اجتماعياً وإنسانياً لا فردياً مطلقاً، كما لا يجوز لهم أن يستغلوا حاجة الأمة فيتغالَوا في الأسعار والأجور، بل يجبَرون على بيع محصولاتهم وبذل خدماتهم بالثمن والأجر العادل. تكافلاً ملزماً.

السياسي الملزم بين أصحاب الكفاءات والمهن الحرّة والخبرات، وبين الدولة، في كافة مرافقها، ثقافيًّا، وسياسيًّا، وعلميًّا، واجتماعيًّا، واقتصاديًّا، وتشريعيًّا، وقضائيًّا، وسائر ما تقتضيه المصلحة العليا للدولة، تلك (المصلحة) التي تهيمن على حقوق الأفراد، وتوجِّه حرياتهم كما ترى، بما يجعلها ذات مضمون اجتماعي وإنساني، وبما ينفي عنها صفة الفردية والإطلاق، وهذه هي جهة «التعاون» التي أرساها الإسلام أصلاً تفسَّر على أساسه جميعُ الأوامر والنواهي في هذا التشريع[١].

وواضح أن (المعنى الديني) في التشريع السياسي الإسلامي ـ كما أشرنا آنفاً ـ لا يعني (العنصر الروحي) المحض، وإنما هو عنصر (اعتقادي) يؤول بالعمل الدنيوي في شتى شؤون الحياة إلى معنى (العبادة)، وهذا المعنى الجديد الشامل للعبادة الذي جاء به الإسلام، لا يتصل بالمعنى اللاهوتي في المفهوم الكنسي مثلاً، من قريب أو بعيد.

هذا فضلاً عن أن تغلغل هذا التشريع السياسي الإسلامي في الحياة الإنسانية بجميع وجوهها، دليلٌ بَيِّن على صلته التي لا تنفصم بتدبير الحكم السياسي الدنيوي أولاً، واقعاً وعملاً، مظهراً اعتقاديًّا يؤول إلى أن يكون عبادةً، ممّا جعلَه يختلف عن (الدولة الفلسفية) التي تحوم في سَبحاتٍ وتأملاتٍ مغرقةٍ في الخيال الذي يستعصي على التطبيق، ويسيطر عليها طبقةٌ خاصةٌ من الفلاسفة، على النحو الذي يُرى في فلسفة أفلاطون مثلاً.

وأيضاً، اعتماده الكفاءات العلمية المتخصصة للقيام بوظائف الدولة، والخبرة المكتسبة من التجارب لتقدير مآلات التطبيق قبل وقوعها، دليلٌ بيِّن أيضاً على أن (العلم) قد اتخذه الإسلام موضوعاً لهذا التشريع، إبّان القيام بمرافق الدولة على الوجه الذي يقضي به هذا العلم، بل وفيما يصل إليه في تقدُّمه المطَّرد من منجزات، أقول: اتخذ التشريع السياسي الإسلامي (العلم) موضوعاً للحكم الشرعي نفسه، ولا حكم بلا موضوع؛ إذ لا يعمل الحكم الشرعي في فراغ، فاتسم هذا التشريع بالواقعية،

---

(١) «الموافقات»: (٣/ ٣٥)، وراجع في هذا المعنى كتابنا: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» وكتابنا أيضاً: «نظرية التعسف في استعمال الحق».

والحيوية الدنيوية، **والخاصة العلمية** التي تسندها العقائدية موضوعاً لحكمه، وبالمرونة التشريعية في استجابته لمقتضيات الصالح العام في كل عصر، مهما تنوعت وتعددت، وبالتكافل السياسي المُلْزِم بين الأمة والدولة على أداء الفروض العامة، والمساواة، والعدل المطلق أمام التكاليف بحسب الوسع والاستطاعة، على ما سيأتي تفصيله.

أدلة نوعيِ المسؤولية على وجوب النهوض بإقامة المرافق العامة للدولة، ومؤسساتها، وما تقتضيه مصلحتها العليا بوجه عام، مهما تنوعت وتعددت أثراً للتقدم العلمي والحضاري:

أشرنا آنفاً إلى أن الإسلام لم يحصر مرافق الدولة ومؤسساتها بنوع ولا عدد معيّن، وإنما أوجب إقامة كل ما لا تتم المصلحة العامة إلا به، كما يقول الإمام الشافعي، والإمام الشاطبي، والإمام ابن القيم وغيرهم، وهذا مبدأ عام، يندرج في مفهومه الكلي مقتضيات الصالح العام مهما تعددت وتنوعت على مرِّ العصور إلى يوم القيامة، إذن قضية صلاحية هذا التشريع لكل زمان ومكان ليست دعوى مجرّدة، مرسلة أو اعتباطية، بل تقوم على دليل قاطع، كما ترى.

أما أدلّة نوعيِ المسؤولية على وجوب أداء وظائف الدولة، تكافلاً ملزماً، فقد فصَّل القول فيها الإمام الشافعي في كتابه: «الرسالة» في أصول الفقه الإسلامي، حيث يقول ما مؤداه: «إن ثمّةَ صيغاً عامة تشريعية، أُريدَ منها العموم، وشمول أحكامها للمكلَّفين جميعاً، وقُصِدَ منها الخصوص أيضاً، وهذا يُشبه أن يكون ـ بادي الرأي ـ شيئاً من التناقض» إذ كيف يُقصد من العام ظاهِرُهُ من العموم والشمول بحكمه لكافة المكلَّفين، ثم يُقصد منه الخصوص بحيث يكون حكمه مقصوراً على بعضهم؟؟

لكن ـ عند التحقيق ـ يظهر أن لا تناقض؛ لأن لكلٍّ من العموم والخصوص ـ كما يقول الفقهاء ـ جهةً ينصرف إليها، فيجعل لكل من المسؤولية الناشئة عن الحكم، طبيعةً خاصةً تختلفُ عن الأخرى، وهذا لا يتنافى وإرادة المشرع لهما في وقت معاً، لانفكاك الجهة، كما أشرنا.

أما هذه (الصيغ التشريعية العامة) التي أُريدَ منها العموم والخصوص، فهي التي تنهض بالوظائف السياسية للدولة في هذا التشريع، وهي ما يطلق عليها (فروض الكفاية) أو الفروض العامة، لتعلُّقها أساساً بمصلحة المجتمع ممثّلاً في الدولة، وتقوم الدولة نيابة عن المجتمع في العمل على أدائها؛ لأنه هو صاحب المصلحة الحقيقية، كما بيّنا.

وموضوعات هذه الصيغ العامة بأحكامها تشمل كافة نواحي الحياة الإنسانية، وعلى الدولة أن تنهض بها تكافلاً مع الأمة، ونيابة عنها[١].

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي بالنص: «كل ما كان الفرض فيه مقصوداً قَصدَ الكفاية فيما ينوب[٢]، فإذا قام[٣] فيه من المسلمين من فيه الكفاية[٤] خرج من

(١) ذلك، لأن الواقع أن الأمة وإن كانت في الأصل هي المسؤولة أولاً عن تحقيق مصالحها العامة، ورعايتها على مستوى كل عصر، حضارةً وَرُقيًّا، لكنها لا تستطيع أن تهيء أسباب ومقومات حياتها وازدهارها على شتات، وعلى سبيل التخيير، بأن يترك الأمر لاختيار كل مكلَّف، ومحض مشيئته؛ إذ يصبح الأمر عندئذ فرطاً، للتهاون غالباً، فلا بد أن (تنيب) الأمة عنها في هذه المسؤولية من هو أهل لها، ويتولّى النهوض بمصالحها، إنشاءً ورعايةً وتنظيماً بمقدرة وكفاءة، وإخلاص وتجرُّدٍ ـ في سبيل الله ـ وهم أهل الحل والعقد في الأمة، أي: الساسة ورجال الدولة، أو جهاز الحكم، وأولو الاختصاص، ولذا كانت إقامة الدولة ـ في نظر الإسلام ـ من المقاصد الأساسية التي تربو على كل مقصد ومصلحة.
راجع في هذا الموضوع: كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي، ومناهج الاجتهاد بالرأي» ص٤٩٤ ـ ٤٩٨، طبع جامعة دمشق.

(٢) وقد لا يتأتى أن يقوم به الأفراد من تلقاء أنفسهم، أو قد يتجاوزون حدود تخصصهم لو تُرك الأمر للتخيير، فيجب على الدولة أن تنظم هذه التكاليف ضماناً لتنفيذها على أكمل وجه، وأن تلزم المتخصصين بالقيام بهذا التكليف، وبأجر المثل العادل، دون وكس أو شطط، كما يقول ابن خلدون في بحثه (وجوب إقامة الولايات العامة والخاصة).

(٣) لأن المقصود قد حصل، وهو إقامة المرافق العامة، أو تحقيق المصلحة العامة، وهي ذات وجوه متعددة؛ إذ ليس مفروضاً على كل فرد في الأمة أن يقوم بتحقيق مرفق عام واحد، لتعدد المرافق، فكان توزيع المرافق على المتخصصين، كل وما تخصص فيه، فإذا لم يتم تحقيق مرفق منها، أثِمَتِ الأمة كلها، وذلك دليل على المسؤولية العامة، إذ لا إثم بلا مسؤولية، وبذلك تتجه على الأمة المسؤولية العامة. وأما المسؤولية الخاصة فتتجه على المتخصصين ـ كما ترى ـ على سبيل التكافل الملزم. وعلى هذا، فالفرض الكفائي أعظم أثراً من الفرض العَيني؛ لأن الأول يُسقط الإثم عن الأمة كلها، بينما الثاني لا يسقطه إلا عن صاحبه.

(٤) «الرسالة» ص٣٦٦، تحقيق: الأستاذ أحمد محمد شاكر.

تخَلَّف عن المأثم، لا أشك إن شاء الله، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: ٣٩] ولا مأثم دون سبقِ مسؤولية.

أما التكليف الخاص في الفروض الكفائية العامة، أو في إقامة المرافق العامة للدولة، ومؤسساتها، فإن متعلّق الفرض الكفائي، أو موضوعه، إن كان من اختصاص (طائفة) ممن توافرت فيهم الكفاءة العلمية، أو المهنية، توجه إليها الطلب الخاص مباشرة، بوجوب القيام بما هم أهل له، وعلى أتم وجه، فكانوا مطالبين به على وجه الخصوص[١].

على أن الفروض الكفائية أو العامة هذه ـ في الإسلام ـ تتعدّى هذا النطاق أيضاً، لتشمل الواجبات الاجتماعية، كإنقاذ الغرقى والحرقى، ومصابي الكوارث، والحروب، والزلازل، وغيرهم، ونحن نرى وجوب تنظيم هذه الفروض بنُظم آمرةٍ، لضمان تنفيذها بسلطان الدولة، طالما أنها في الأصل مفروضة.

هذا، ولتعلُّق قواعد هذا التشريع بكافة شؤون الحياة ـ بما في ذلك العقائد، ومبادئ الأخلاق ـ اتَّسَم هذا التشريع بالشمول الموضوعي، كما أسلفنا.

رابعاً ـ التشريع السياسي الإسلامي باعتماده العلم والخبرة موضوعاً لأحكامه، وبما يتّسم به من الشمول، والتوازن، وبصياغة معاييره المرنة، وسموِّ غاياته، يتضمَّن

(١) والواقع أن الطلب العام والخاص لا يتوجه إلى فرد معين بالذات، بل إلى الأمة في مجموعها، ممثلة في الدولة، وإلى الطائفة الخاصة بمجموعها أيضاً؛ لأن المنظور إليه أصالة في الفروض العامة ـ لا العينية ـ هو إيجاد المرفق العام، أو تحقيق المصلحة العامة في المجتمع، بحيث تصبح وضعاً قائماً، بقطع النظر عن خصوصية كل فرد على حدة، بأقل عدد ممكن، ولكن من أكفئهم، إذ الواجب تقديم الأكفأ على الكفؤ، لقوله ﷺ: «**مَنْ ولّى رَجُلاً وهو يَرى أنَّ غَيْرهُ خَيرٌ منه، فَقَدْ خانَ الله وَرسولَه**» [أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١١٢١٦، والبيهقي في «السنن الكبرى»: (١١٨/١٠)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٢١١/٥)، وقال: رواه الطبراني وفيه أبو محمد الجزري حمزة ولم أعرفه وبقية رجاله رجال الصحيح]. غير أنه إذا لم يكن ثمة إلا شخص واحد في الأمة لمصلحة العامة، تعين لها، وأصبح مطالباً شخصيًّا وبالذات على سبيل الفرض العيني. ويجبر على أدائها، تكافلاً ملزماً وبأجر المِثل.

طاقةً فعالةً لتطوير مجتمعه بما يتناسب مع المستوى الحضاري في كل عصر وعلى أساس من العدل والحق والخُلُق.

وبيان ذلك، أن هذا التشريع بخاصية شموله **الموضوعي، والزماني، والإنساني، والفطري**، على النحو الذي بيّنا، وبما يوجب من النهوض بكافة مرافق الحياة الإنسانية، فروضاً عامةً، تتكافل الأمة بكاملها، والأفراد من ذوي الكفاءات، والدولة بجهاز الحكم فيها على سبيل الإلزام، وبما يتضمّن من معايير صياغية تشريعية مرنة، تعتمد (المصالح الحقيقية)، في بناء الأحكام الاجتهادية، وسنِّ التشريعات المناسبة، والملائمة، والناجعة، لكل عصر بما يناسبه، بالاستعانة بذوي الخبرة العلمية على ما يقتضيه التقدُّم العلمي في كل عصر، أقول: إن التشريع السياسي الإسلامي بهذه المثابة عامل فعّالٌ في تطوير مجتمعه، رُقِيًّا إلى سموِّ غاياته.

هذا، ونُنَوِّه بشكل خاص، بمعاييره وأدواته الصياغية الفريدة من حيث موضوعيتها ومعقوليتها، واعتمادها في تقدير (المصلحة) على العنصر العلمي والعقلي، تفهُّماً وتطبيقاً، إلى حدٍّ كبير، بحيث يغدو ذلك العنصر مقوِّماً من مقومات الحكم السياسي التطبيقي، ومناط العدل فيه؛ إذ من شروط مشروعية المصلحة أنها إذا عُرِضت على العقول تَلَقَّتْها بالقبول، أي: العقول العلمية، المتخصصة في موضوعها.

هذا، ومن معايير الصياغة التشريعية التي جعلته عاملاً لتطوير المجتمع، سقوط (المشروعية) عن التصرف في الحقوق الفردية، أو الحريات العامة، إذا تناقضت مع الصالح العام، واستحال التوفيق؛ لأنه اعتبرها عندئذ عقبة في سبيل وجوب تحقيق الصالح العام، وإنما سقطت المشروعية عن الحرية الفردية حال تناقضها مع الصالح العام، حماية للمجتمع من الانهيار، والتهافت، والتظالم والفوضى، ولذا، كان الصالح العام في نظر هذا التشريع ـ كفالةً لتقدُّمه وازدهاره وتطوُّرِهِ، حسب مقتضيات كل عصر ـ هو الذي ينبغي أن تدور المصالح الفردية في فلكه، لا العكس، تقريراً لأصالته عند التعارض، كما أشرنا.

خامساً ـ تحقيق التوازن بين المصالح المتعارضة:

ودليل ذلك أن المحققين من علماء الأصول، والفقهاء، يقررون القواعد المحكمة التي تُهَيْمِنُ على هذا التعارض كلما طرأ، لترفعه، وتنسق بين المصالح الفردية وبين الصالح العام، من مثل قاعدة: «المصلحة العامة مقدمة»(١) ومن مثل: «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة»(٢) ومن مثل: «يُتَحَمَّلُ الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام»(٣).

أما أن (الصالح العام) هو الأصل في الاعتبار عند التعارض الطارئ، وأنه الإطار الذي ينبغي أن تدور في فلكه المصالح الفردية، أو الحريات العامة، فذلك لأنه (حق الله) الذي لا يجوز إسقاطه، أو إهماله، أو التنازل عنه، أو الاتفاق على خلافه، أو بعبارة أخرى (من النظام الشرعي العام) إجماعاً، لعظيم خطره، وشمول نفعه، على حدِّ تعبير الأصوليين.

وأيضاً، أوجب الإمام الشاطبي أن يكون تفسير الأوامر والنواهي في هذا التشريع، وتحديد مضمونها، ومجال التصرف بمقتضاها، من قبل الأفراد، أو الدولة، على وجه لا يخلّ (بجهة التعاون) ولا يقصد بذلك إلا (الصالح العام)(٤).

وهذا مبدأ خطير الأثر، يدخل مضمونُه في مفهوم الحق الفردي، والحرية العامة عنصراً جوهريًّا في تكوينه، لا مجرد قيْد يرد على استعماله، وهذا معنى جديد للحق والحرية أتى به التشريع السياسي الإسلامي منذ قرون، يحدَّد على أساسه مفهوم العدل فيه، ولا أظن أن تشريعاً ما ـ في القديم والحديث ـ قد وصل إلى هذا المعنى(٥).

---

(١) «الموافقات في أصول الشريعة»: (٤/ ٩٦؛ وما يليها).

(٢) «مجلة الأحكام العدلية»: مادة ٥٨.

(٣) «مجلة الأحكام العدلية»: مادة ٢٦.

(٤) «الموافقات»: (٣/ ٣٥٧)، وراجع في هذا المعنى كتابنا: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده»، وكتابنا أيضاً «نظرية التعسف في استعمال الحق».

(٥) والجدَّة فيه، أنه لم يجعل أيًّا من الحقين: الفردي أو حق المجتمع يحيف على الآخر، فيلغيه، بل =

وبذلك حقق هذا التشريع (التوازن) وأزال كل العقبات التي تعترض سبيل الصالح العام، في نموه وازدهاره.

الفلسفة التشريعية التي يقوم عليها هذا الأصل في التشريع السياسي الإسلامي:

في هذا المبدأ أو الأصل العام، ملحظ تشريعي عميق الصلة بالواقع المعيش، هو جدير بالتقدير.

وبيان ذلك، أن (الصالح العام) شرط أساسي تتوقف عليه ـ في الواقع ـ إمكانية الفرد من تحقيق مصالحه الذاتية؛ إذ الفرد ليس بطبيعته منعزلاً، بل لا يسعه العيش إلا في وسط اجتماعي، هذا الوسط ذو مصلحة عامة، فإذا كانت هذه شرطاً تتوقف عليه إمكانية الفرد من التمتع بحقوقه وحرياته، فإن مناقضتها تعود على الفرد نفسه بالضرر بداهةً، لاستحالة تحقيق صالحه الخاص، وصالح غيره من الأفراد الذين يعيشون معه في يُسر، وعلى الوجه الأكمل، حالاً أو مآلاً، لانتفاء شرطه بالمناقضة، فإذا أدرك الأفراد هذه الحقيقة عن بصيرة ووعي، حتى ألزمهم ذلك رعاية هذا الشرط إبَّان تصرفهم في حقوقهم وحرِّياتهم، كسْباً وانتفاعاً، كان في ذلك تحقيق للمعنى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، لما منحوا من حريات وحقوق، بحكم هذا التشريع ضرورة، وهو المعنى الجديد الذي أتى به هذا التشريع للحق والحرية، مضموناً اجتماعيًّا وإنسانيًّا ترتبط به مشروعية التصرف وجوداً وعدماً.

أما إذا تهاون الأفراد في ذلك، أو كانوا على غير وعي كافٍ لإدراك هاتيك الصلة التي وثَّقها الإسلام بين الحرية الفردية والصالح العام، فإن على الدولة أن تلزم الأفراد بذلك بتشريعاتها إلزاماً، حماية لجهة التعاون، وفي هذا المعنى يقول بعض الفقهاء المحدثين: «إنما ترتبط جميع الأحكام بالمصالح؛ إذ الغاية منها جلب المنافع ودرء

= أبقاهما محوراً أساسيًّا للتشريع كله، وعلى سواء من الاعتبار، وأوجب إقامة التوازن بينهما في الممارسة عملاً، ثم قدّم الأهم، والأكثر نفعاً، أو الأدفع ضرراً، عند التعارض المستحكم، على مقتضى من قواعد فقهية محددة، تهيمن على التنسيق، والترجيح، وعلى ضوء ذلك يتحدد مفهوم العدل بالمصلحة الراجحة في الجزئيات والفروع إبَّان العمل والتطبيق.

المفاسد، حتى إن الرسول ﷺ كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه، ثم يبيحه إذا تغيَّرت الحال، وصارت المصلحة في إباحته، فغاية الشرع هو (المصلحة)»[١].

ونرى أن هذا فيما لا يمسّ أصلاً قاطعاً أو في المباحات، إذ لوليِّ الأمر أن يوقف العمل بالمباح إذا أفضى استعماله ـ في ظرف معين ـ إلى ضرر راجح يمسُّ مصلحة المجتمع، أو يوجبه، ويلغي جانب الترك فيه، إذا كان في هذا الإيجاب تحقيق للصالح العام، حتى يتغيّر الظرف، وهو ما أكَّدَه بعض المحققين من العلماء المحدثين بقوله: «فإن لولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذه الناس ـ عن قصد ـ وسيلة إلى مفسدة، أو أنه بسبب فساد الزمان[٢] أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح، مما قد يفضي إليه من المصلحة[٣]، كان له أن يحظره، ويسد بابه[٤]، ويكون ذلك من الشريعة، عملاً بالسياسة الشرعية التي تعتمد ـ فيما تعتمد ـ على قاعدة سدِّ الذرائع».

ومعنى هذا «أن الفعل المشروع، يصبح غير مشروع، إذا أفضى إلى مآل ممنوع»، وهو الضرر الأرجح، ولا شك أن دفع الضرر العام أرجح من المصلحة الفردية بداهةً.

---

(١) «السياسة الشرعية» للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٦ ـ ٧. وكون «المصلحة» هي غاية التشريع، وأساس أحكامه، جملة وتفصيلاً، يدل على وثوق الصلة بين هذا التشريع والواقع الحيوي المعيش، في كل عصر وبيئة، ذلك لأن «المصلحة» إنما تعني الحاجات والمطالب التي يفتقر إليها الإنسان الفرد والأمة والدولة على السواء، وفي بناء الأحكام المناسبة عليها، استجابةً لتلك المطالب وتحقيقاً لها عملاً.

(٢) أي: لظروف وملابسات نشأت من البيئة نفسها، ودون قصد من المتصرف.

(٣) أي: من حيث المآل والنتيجة الواقعة في المجتمع، ولا شك أن الضرر اللاحق بالمجتمع من جراء استعمال بعض الأفراد لحرياتهم، أرجح مما يحصلونه من المصالح الشخصية لأنفسهم، فكان تصرفهم حينئذ ممنوعاً، تحقيقاً (للتوازن) بين المصالح والمضار، ذلك التوازن الذي يراه هذا التشريع من أظهر صور العدل فيه، بدليل أنه إذا اختل هذا التوازن، بأن رجّحت كفة المفسدة على المصلحة بطلت مشروعية التصرف في الحرية أو الحق شرعاً، حماية للصالح العام، وإقامةً للتوازن بينه وبين الصالح الفردي، والشارع لا يسقط المشروعية عن تصرف ما إلا إذا كان ظلماً أو مفسدة، وكلاهما ينافي العدالة.

(٤) أي: يوقف العمل به فترة من الزمن، حتى تزول الظروف التي أدت إلى تلك المفاسد، وهذا الإيقاف ليس نسخاً، وإنما هو تدبير تشريعي سياسي موقوت يحفظ المجتمع والدولة من أسباب الضعف والانحلال، راجع «السياسة الشرعية» ص٧٦، للأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر السابق، الشيخ عبد الرحمن تاج.

هذا، والحريات العامة والحقوق لم تشرع أساساً لتكون أسباباً لمضار راجحة، وإنما أساس تشريعها جلب المصلحة الراجحة، فكان استعمالها على غير هذا الوجه، عائداً على أصل تشريعها بالنقض، وهو مضادة قصد الشارع من الغاية من تشريع الحقوق والحريات أصلاً، وهذا ممنوع عقلاً وشرعاً، وإلا كان التشريع مَجْلَبةً للمضار، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

وأيضاً، يجب تحقيق (التوازن) بين المصالح والمضار في كل مشروع في الأصل، فما غلب نفعه بقي على أصل المشروعية، وما غلب ضَرره مُنِع، ولو كان في الأصل مشروعاً، بالنظر إلى مآله، لا إلى أصله، وفي هذا من (المرونة) ما لا ينقضي الإعجاب منه، تطويراً للمجتمع، بإزالة كل أسباب المفاسد والمضار والعقبات، ولو كانت في الأصل ناشئةً عن حقوق وحريات، لانسلاخ (المشروعية) عن استعمالها، بالنظر إلى مآل التصرف فيها، في كل ظرف معين من الظروف، وهذا أبيَنُ دليلٍ على ما تتّسِمُ به طبيعة معايير هذا التشريع من مرونة.

على أن هذا التنسيق، إنما يعني اعتراف هذا التشريع بكل من المصلحتين: الفردية، والعامة، كُلًّا على استقلال، كحقيقتين جوهريتين، ولا يعني ذوبان المصالح الفردية، بحيث يأتي الصالح العام على وجودها، وكيانها، فيمحوها محواً، كما يُرى في بعض التشريعات التي تُلغي حق الملكية أصلاً، وبالمقابل فإن المصالح الفردية أيضاً لا تقضي على الصالح العام، كحقيقة جوهرية قائمة بذاتها، وليست حصيلة للمصالح الفردية، وهذا النظر في غاية العدل والإنصاف.

هذا فضلاً عما يمتاز به هذا التشريع من (الواقعية) التي لا تتجاهل مكوِّنات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، بل تستجيب له، وتتنزل عند مقتضياته، وتمدُّه بما يناسبه من الأحكام الاجتهادية التي من شأنها أن تحقق المصلحة والعدل فيه.

كما تبدو واقعيته أكثر تأصُّلاً في اعتباره «الأعراف» الداخلية والدولية على السواء، مصدراً للتشريع السياسي، ما دامت لا تناقض أصوله ومقاصده، لا بالنظر إلى العرف ذاته، بل إلى المصلحة التي يستند إليها، فإذا لم يوجد في الشرع ما يُنافيها أو يُلغيها، كانت معتبرة شرعاً، ووجب بناء الحكم عليها.

سادساً ـ وحدة (الغاية) في هذا التشريع السياسي بين الحاكم والمحكوم:

لذا، كان العلم على تحقيقها، أو الاقتراب منها، بالتكافل الملزم، والمسؤولية المتبادلة، ديناً وعبادةً، قبل أن يكون سياسة ومصلحة دنيوية، ينفذ بوازع ذاتي، مما يضمن الولاء والإخلاص والنزاهة في هذا التنفيذ، وينفي أسباب التنازع والانقسام.

سابعاً ـ مفهوم الدولة ـ في الإسلام ـ إيجابي، ونشاطها في ممارسة اختصاصاتها دستوري:

إن إيجابية مفهوم الدولة بما أُنيط بها من وظائف واختصاصات، تغطي جميع شؤون الحياة، على النحو الذي رأينا، أو بعبارة أخرى: نشاطها السياسي والتشريعي والاجتهادي، والقضائي، والتنفيذي، وما لها من حق التوجيه والإشراف على فعاليات الأفراد، إبّان ممارستهم لحقوقهم وحرياتهم ـ كسْباً وانتفاعاً، صَوْناً للصالح العام، أقول: «إن إيجابية مفهوم الدولة في الإسلام مقيّد (بالبيِّنات) والهداية الإلهية في قانونها الأساسي، أو دستورها الأعلى، بحيث يمكن اعتبارها أول دولة إيجابية دستورية عرفها العالم، وهذا منطقي وعملي، ذلك لأن هذه الدولة ـ لشمول تدبيرها السياسي، وما تستلزم من بيئة حضارية وإنسانية وعالمية[1] ـ كما أشرنا ـ هي ـ في نظر الإسلام ـ الجهاز المفكر الواعي المدرك للمصالح الحقيقية التي قد يجهلُها الأفراد، لمحدودية مستواهم الفكري والثقافي، أو يتجاهلونها ويتجافون عنها، بحكم اهتمام الأفراد

---

(١) وإنما أكدنا على معنى (الإنسانية) لأن ثمة حضارات في وجهها المادي الصرف في بيئات كثيرة من هذا العالم، ولكنها ليست إنسانية، بما تقيم مجتمعاتها السياسية على أساس التمييز العنصري في تشريعها، على النحو الذي يرى مثلاً في أعظم الدول حضارة مادية؛ إذ لا تزال تُميز بين البِيض والمُلونين في الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية حتى يومنا هذا، وهو نقص لأصل الفطرة، وافتئات عليها؛ لأن (اللون) عرض من آثار البيئة، وليس عنصراً جوهريًّا في مقومات الفطرة.

ونحن نعلم أن الإسلام لا يُميِّز بين البشر «**فالناس سواسية كأسنان المشط**»، و«**كلهم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى**»، وهذا هو الأصل الإنساني العام في التشريع السياسي الإسلامي؛ لأنه مشتق من وحدة المنشأ والمصير.

بمصالحهم الذاتية المباشرة والحالَّةِ، عادةً، ومن هنا كان أساس حق الأشراف والتوجيه للدولة، ثم وازع السلطة بالقوة القاهرة الرادعة، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله في بيان وظيفة الدولة أو جهاز الحكم بإجمال، بأنه: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي» لتحقيق المصلحة التي اعتبرها الشارع والعدل الإلهي، والحمل هو الإكراه والإلزام جبْراً بمقتضيات هذا التشريع.

وقد أشرنا إلى أن (الصالح العام) وما يدور في فلكه من المصالح الفردية، ـ في نظر الإسلام ـ يمثل (العدل) في أقوى صوره، وأن المصالح الفردية لا ينظر إليها وحدها، وعلى استقلال، بل من خلال الصالح العام، أي: من جهة التعاون[1]، على الرغم من قيامها إلى جواره كحقيقة واقعة تدور أحكام التشريع السياسي على تحقيقها أيضاً، لكن الصالح العام في المقام الأول، وهذا ما تؤكده القاعدة المحكمة في هذا التشريع التي تنوط تصرف الجهاز الحكومي كله (بالمصلحة) بقولها: «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة».

والمصلحة من مصادر التشريع السياسي، وإذا علمنا أن «المصلحة» معيار واقعي حيوي؛ لأنها تعني الحاجات والمطالب المادية والمعنوية التي يفتقر إليها الإنسان الفرد، والمجتمع، والدولة، شريطة أن تستوفي شروطها أصوليًّا من المشروعية والجدية والمعقولية، أدركنا مدى حيوية هذا التشريع السياسي، وارتباطه بالواقع المعيش الذي اعتبر المصلحة فيه مصدراً للتشريع الاجتهادي فيما لا نص فيه.

فالدولة، وأداتها ـ وهي الجهاز الحاكم ـ بشخصيتيهما المعنوية، منوطٌ بهما القوة المادية أيضاً، «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[2] تحقيقاً للعدل والأمن الذي يتمثل في أقوى صوره بالصالح العام.

غير أن الدولة ـ بما لها من حق الإشراف والتوجيه الذي بيّنا أساسه، وبما لها من حق حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، ولو بالقوة المادية على ما بيّنا ـ هي ـ في الوقت

(١) على حد تعبير الإمام الشاطبي، «الموافقات»: (٣/ ٣٥٠).

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»: (٤/ ١٠٧)، عن عمر بن الخطاب موقوفاً.

نفسه ـ يتحكَّم في توجيهها أيضاً، وتوجِّه حركة القوة المادية التي تملكها هذه (البيِّنات).

(والبينات) إنما تعني الهداية الإلهية التي أُرسل الرُّسل وأُنزلت الكتب السماوية كلها من أجل تبليغها للناس، والتقيد بها، لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥] وهو رمز القوة والبأس، فكان مقيداً استعماله بتوجيه البينات، وإلا كان الظلم، والافتئات والفوضى، وما لهذا أُنزلت الشرائع هدايةً للناس، وأمناً.

فالدولة ـ في التشريع السياسي الإسلامي ـ موجَّهة[١] أولاً قبل أن تكون موجِّهة[٢]، ضبطاً للسلطة أن تنحرف، أو تطغى، أو تعتسف[٣]، وهذه هي السلطة الدستورية التي تسعى إلى تحقيقها أرقى الدول الحديثة في عصرنا هذا.

ثامناً ـ التسامح تجاه المخالفين في الدين:

من أبرز خصائص هذا التشريع ومميزاته التسامح تجاه المخالفين في الدين، فقد استقر مبدأ يتصل بأصل العدل فيه، وليس أمراً خلقيًّا تقتضيه المروءة وحسن التَّعامل فحسب، كما يظن بعض الكاتبين، ذلك لأن العدل في الإسلام مطلق، كما بيّنا، لا يؤثر في ميزانه العداء أيًّا كان منشؤه، فضلاً عن مجرّد المخالفة في الدين، فكان ـ لذلك ـ حقًّا إنسانيًّا عامًّا أوجب الإسلام أن ينعم به البشر كافة.

هذا، ولا يستقيم في حكم العقل ـ فضلاً عن منطق الشرع ـ أن يكون هناك عدل قائم بين المسلمين، ثم ظلم يمارسه الإسلام نفسه في دولته، ولا سيما بين مواطنيه من غير المسلمين؛ إذ العدل في شِرْعة الإسلام لا يتجزَّأ.

---

(١) بفتح الجيم المشددة صيغة اسم مفعول.

(٢) بكسر الجيم المشددة صيغة اسم الفاعل.

(٣) وهذا هو المعنى الذي أشار إليه أبو بكر الصديق رضي الله عنه بقوله: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم» [أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»: ٢٠٧٠٢]، وهذا هو الفرق بين السياسة الإسلامية في ضبط القوة، وتوجيه الإكراه، وبين القسر والإكراه في السياسة التي تعتمد القوة المادية المطلقة، وتمارسها بدوافع غير إنسانية، على النحو الذي يرى مثلاً في السلطات الاستعمارية تجاه المستعمرات.

وأيضاً، مثل هذا التمييز في الحكم يشبه أن يكون ثمرة للعصبية، أو العنصرية، وقد حاربها الإسلام بجميع ألوانها محاربةً لا هوادة فيها.

على أن هذا التمييز في سياسة الحكم مُنافٍ لرسالة الإسلام نفسها التي تلخصت غايتها بأنها «رحمة» للعالمين ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ولا رحمة مع الظلم!!

وفي هذا دليل بيِّن على أن رسالة الإسلام من حيث غايتها، وميزان العدل المطلق في تشريعها، تقوم على أصل حضاري وإنساني عام.

وجه اتصال التسامح بمبدأ العدل المطلق في الإسلام:

أما وجه اتصال «التسامح» بمبدأ العدل المطلق في الإسلام، فلأنه لا يجعل من مجرّد المخالفة في الدين سبباً يُسوِّغ هضم حقوق المخالِف في الحياة، طالما أنه أرسى مبدأ حرية العقيدة، ودافع عنها؛ إذ ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وهذا المبدأ بدوره داخل في مفهوم «التسامح» دخولاً أوليًا، فضلاً عن اتساقه مع طبيعة العقيدة نفسها، من حيث كونها عنصراً نفسيًا خالصاً لا تتأتى معه محاولة تأسيسها عن طريق الإكراه بحال. هذا شيء.

وشيء آخر، هو أن القَسْر المادي أو المعنوي على العقائد، دينية كانت أم سياسية، من شأنه أن يفتح باب النفاق[١] الذي يُحاربه الإسلام بأشدَّ مما يحارب الكفر الصراح، فضلاً عن أن هذا الأسلوب لا يؤتي من الثمار ما تؤتيه العقيدة الصحيحة الراسخة التي تأصلت عن قناعة هي وليدة التفكير الحرّ، والإرادة المختارة؛ إذ لا يُلزم الإسلام بعقيدة كرهاً، لقوله سبحانه: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

ذلك، لأنه أرسى مبدأ **الحرية والمسؤولية** في العقائد والتكاليف على السواء، لذا، كان وجوب بسط رواق العدل على البشر، آيةً بيِّنة على صدق هذه العقيدة في مقتضياتها، وسمو غايتها.

---

(١) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

أما صدق العقيدة في مقتضياتها، فلأنها لا تتطلب ما يضادُّ طبائع الأشياء، كما تراها تسقط من حسابها الفوارق التي تعتبر عدواناً على الفطرة.

وبيان ذلك، أن الفطرة الإنسانية تقتضي الكرامة بالنص(١)، من حيث ذاتها، والكرامة هي منشأ الحقوق والحريات، **وأما الإيمان** بالله تعالى، فقد اعتبره الإسلام ثمرةً لاستقامة الفكر، ووليد قوة نفاذه إلى حقائق الوجود، بما يملك من القدرة على الخلوص من رواسب البيئات، ومنازع الهوى، وليس الناس في هذا سواءً؛ إذ التفاوت واقع ومشهود، فإذا فات فريقاً من الناس نعمةُ الإيمان بالله جلَّ وعلا وتوحيده، فلا أقل من أن تنالهم نعمة العدل الإلهي في التعامل، لاتصاله بالحقوق التي منشؤها الفطرة الآدمية ذاتها، من حيث هي، بقطع النظر عن الاختلاف في الدين، ولا يقدح في هذا النظر عنصر الإلزام في الحكم؛ لأن مناط الإكراه هنا العدل لا الظلم، والإكراه على العدل عدل، وهو مطلوب ومقدور.

وأساس العدل في الإسلام فيما يتعلّق بالتسامح، أنه شِرعةٌ لا تقوم على الفصل والتمييز بين مواطنيه في المعاملات، بل تحكمهم قاعدة تشريع عامة واحدة، أكدها الرسول ﷺ فيما جاء في شأن المخالفين إذا دخلوا في عهد الذمة: «**فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين**»(٢) ولا أعدل ممن يساويك بنفسه في النَّصفَةِ والحكم(٣).

مبدأ التكافل الاجتماعي في الإسلام، بما هو قائم على أصول العدل فيه، فالمخالف مشمول بحكمه كالمسلم، سواء بسواء.

أشرنا آنفاً إلى أن التسامح تُجاه المخالف مبدأ يتصل بالعدل المطلق في الإسلام، وهو ما كان الخلفاء الراشدون على بيِّنة منه، فترى الفاروق عمر رضي الله عنه يشير

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

(٢) أخرجه بهذا اللفظ: النسائي في «السنن الكبرى»: (٨٦٨٠)، من حديث بريدة.

(٣) أشرنا في بحث «حق الحياة» أن مواطني الدولة على سواء في التمتع بهذا الحق، على الرغم من اختلاف الدين، وذلك لعلّة حق المواطنة الدائمة.

إلى مبدأ الإنصاف في تطبيقه لمبدأ التكافل الاجتماعي على العجزة والشيوخ، والفقراء من أهل الذمة، كشأنه بالنسبة للمسلمين؛ إذ فَرضَ عطاءً من بيت المال لضرير هرم عاجز من أهل الكتاب، بعد أن أسقط عنه الجزية، وقال قولته المشهورة: «**ما أنصفناك**، أكلنا شبيبتك، وضيّعناك عند الهرم» كما أمر أن يعطى عياله من بيت المال ما يكفيهم.

هذا، وجاء في كتاب خالد بن الوليد ما يؤكد شمول حكم التكافل الاجتماعي لمواطني الدولة، دون تمييز بين مسلم ومخالف، عملاً بمبدأ الإنصاف الذي أشار إليه الفاروق عمر ـ كما رأيت ـ ما نصّه: «وجعلت لهم[١]، أيما شيخ ضعف عند العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًّا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت عنه جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة» وغير ذلك كثير.

هذه المساواة في الحكم هي أساس العدل، وضمان هذه المساواة شَرعٌ مقرر ـ كما رأيت ـ فصدقت بذلك القضية التي أعلنها الرسول ﷺ على المجتمع البشري كله: «**بُعِثْتُ بالحنَفِيَّةِ السَّمْحَة**»[٢].

وقد أمعن الإسلام في كفالة حرية الاعتقاد والعبادة بما أباح للمواطن المخالف من أن يمارس شعائر دينه في دور عبادته، من الكنائس والبيَع، وما إليها، بل قد تولى حمايتها، والدفاع عنها، كما تولّى رعاية رجال الدين، والنساء والشيوخ والضعفاء، والولدان منهم، وهذه الحماية لأنفسهم، وأموالهم، وأعراضهم، ومعتقداتهم، وشعائر عباداتهم، يؤكد هذا ما جاء في كتاب النبي ﷺ لأهل نجران: «ولنجرانَ وحاشِيَتِها، جوارُ الله، وذمة محمد النبي ﷺ رسول الله، على أموالهم، وملَّتهم، وبِيَعهِمْ، وكلِّ ما تحت أيديهم»[٣][٤].

---

(١) وجعلت لهم، أي: لأهل الذمة.

(٢) أخرجه أحمد: ٢٤٨٥٥، من حديث عائشة، وهوحديث قوي.

(٣) «الخراج» للإمام أبي يوسف ص٩١ وما يليها، وأما حماية كنائسهم وبيعهم، فلقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ . . .﴾ [الحج: ٤٠] الآية.

(٤) ذكره ابن سعد في «الطبقات»: (١/ ٢٨٨).

وقد سار الخلفاء الراشدون على سنة رسول الله ﷺ في هذا الشأن؛ إذ جاء في عهد عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس (إيلياء) إبَّان الفتح أن عمر قد: «أعطاهم أماناً لأنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وسقيمها وبريئها، وسائر ملّتها، أنه لا تُسكن كنائسهم، ولا تُهدم، ولا يُنتقصُ منها، ولا من خيرها، ولا من صلبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يضارُّ على أحد منهم...».

وهذا العهد مستمد من تعاليم الرسول ﷺ إذ يقول: «**ألا مَنْ ظَلَمَ مُعاهِداً، أو كلَّفهُ فوق طاقتِه، أو انتَقَصَهُ، أو أخذَ مِنه شيئاً بغيْر طِيبِ نَفْسِه، فأنا حَجِيجُهُ يومَ القيامةِ**»(١)(٢).

فالمساواة تامة في الحقوق العامة، وفي القوانين المدنية والجنائية، فيما عدا الأحوال الشخصية المتعلقة بشرائعهم الدينية فهم أحرار في تطبيقها على أنفسهم، وفي محاكمهم الخاصة، إلا إذا رضوا الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية في هذا الشأن(٣).

وتأسيساً على مبدأ حرية العقيدة والعبادة، لم يفرض الإسلام «الزكاة» على المخالفين، لما في فرضها عليهم من التعرُّض لدينهم، وهو إخلال بمقتضى عقد الذمة، وذلك ممنوع، وإنما تفرض عليهم واجبات مالية أخرى، من الجزية والخراج، مساهمةً منهم في تمويل الدفاع عن الدولة التي قطعتِ العهد على نفسها، لحمايتهم، بل والقتال دونهم.

ولقد حرص الأئمة المجتهدون على هذا الأصل، في اجتهاداتهم الفقهية تفريعاً، وإن اختلفوا في مفهوم التعرض أو مناطه في الوقائع والتطبيقات. فبيْنا يرى الإمام الشافعي مثلاً أنه إذا أسلم أحد الزوجين غير المسلمين، فلا يجوز عرض الإسلام على الزوج الآخر؛ لأن في مجرّد العرض هذا ـ في نظره ـ تعرُّضاً لدينه، وذلك لا يجوز،

(١) «الخراج»، لأبي يوسف، ص١٩ ويليها.

(٢) أخرجه أبو داود: ٣٠٥٢، من حديث عدة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم دِنْيَةً.

(٣) لقوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ [المائدة: ٤٢].

لما فيه من الإخلال بالتزامات عقد الذمة، تجد الحنفية يجيزون ذلك؛ لأن مناط التعرض ـ في نظرهم ـ لا يتحقق في مجرّد العَرض، لقيام حريته واختياره، وقد جاء في «تبيين الحقائق» ما نصه: «وقال الشافعي: لا يُعرَض على المُصِرِّ الإسلامُ؛ لأن فيه تعريضاً لهم، وقد ضمنّا بعقد الذمة ألّا نتعرض لهم»[1] لأنا «أُمرنا بتركهم وما يدينون».

وفي هذا دلالة بيِّنة على أمرين:

الأول: قدسية العهد، والإخلاص في النزول عند مقتضياته، وفاءً لذمة الله تعالى، وعهد رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام نفسه[2]! وعقد الذمة سياسي أبدي.

الثاني: الالتزام بمبدأ العدل، فيما تقرر للمخالفين من الحقوق، وتحرِّي الدّقة في تحقيق مناط العدل في التطبيقات، والوقائع، مما ينم عن عظمة هذا التشريع حقًّا.

هذا، وعملاً بمبدأ عدم التعرض ـ فضلاً عن الإكراه ـ لا يجبرون على الجهاد؛ لأنه شُرِع للدفاع عن عقائد الإسلام وشرائعه، ولكن لهم أن يشاركوا فيه تطوعاً[3].

على أن من واجب الدولة ـ وبمقتضى عقد الذمة السياسي الأبدي ـ أن تتولّى حمايتهم بالسيف، وشن الحرب على من يقصد مهاجمتهم، والعدوان عليهم من الخارج، فقد جاء في كتاب «الفروق» ما نصه: «إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جوارنا، وفي خفارتنا، وذمة الله تعالى، وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء، أو غيبة في عِرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذيّة، أو أعان على ذلك، فقد ضيَّع ذمة الله تعالى، وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام، وكذلك حكى ابن حزم في مراتب الإجماع له، أن من كان في الذمة، وجاءَ

---

(١) أنظر «الفروق» للإمام القرافي: (٣/ ١٤).
ويلاحظ أنهما إذا كانا كتابيين، فإن أسلم الزوج وأبت الزوجة الإسلام، فلا يفرق بينهما؛ إذ يجوز تزوج الكتابية من المسلم ابتداءً.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أبو الأعلى المودودي في بحثه «مقترحات الدستور الإسلامي» مجلة «المسلمون» المجلد الأول ص٥٧٨.

أهل الحرب إلى بلادنا، يقصدونه، وجب علينا، أن نخرج لقتالهم، بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك[١]!».

هذا، ولا يقيم الإسلام عقوبة الحدّ على ما ليس محرماً في ديانتهم، كشرب الخمر مثلاً. وتظل حماية الإسلام مبسوطة على المُواطن المخالف، وحقوقه مصونة، ما لم يعلن هو خروجه من العهد، أو يمارس عدواناً ظاهراً على الإسلام، وبغياً على دولته، مما يعتبر نقضاً للعهد دلالة[٢].

فليس مفهوم عقد «الذمة» إذن مما يوحي بالصَّغار أو المهانة، كما يحلو لمن يحاول أن ينال من قدر هذا التشريع، في سياسته، وعدله، وسمو غاياته.

ولقد عهدنا ظاهرة التمييز في سياسة الحكم في تشريعات الدول الاستعمارية، حيث كانت مبادئ الحرية، والمساواة، والإخاء التي نادى بها فلاسفتها، حِكراً لهم في بلادهم، ولا تعرفها الشعوب المستعمرة التي كانت ترزح تحت نير سياسة الظلم والقهر، بلا وازع من دين أو ضمير، وتحت ستار من مبررات مُختَلَقَة، على النحو الذي رأيت.

السرّ في بلوغ الإسلام شأواً بعيداً من التسامح تجاه مُخالِفيه:

وسرّ بلوغ الإسلام هذا الشأو من العدل المطلق، وما يتصل به من التسامح تجاه مُخالفيه، ما يلي:

١ ـ أنه لا يجد في منح المخالف حرية العقيدة، وممارسته لشعائر دينه، حرجاً يُضعف من الثقة بما هو عليه من الحق المبين. ﴿إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾ [النمل: ٧٩] ومن ثَمَّ، فلا تكون تلك الحرية والممارسة لشعائر الدين المخالف مثاراً للتعصب أو المشاعر العدائية.

٢ ـ وأيضاً، فإن الإسلام يؤمن بالأديان السماوية جميعاً، ومن جاء بها من الرسل

(١) «الفروق» للإمام القرافي: (٣/ ١٤).

(٢) وقد خالف بعض المذاهب في هذا النظر.

التي تجتمع في أصل عقيدة التوحيد، ويعتبر إنكار أيٍّ من أولئك كفراً، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ﴾ [النساء: ١٥٠ ـ ١٥١].

٣ ـ أضف إلى ذلك أن الإسلام لا يني يقرر «الحقائق» أثراً للسنن الفطرية والاجتماعية التي لا سبيل إلى نكرانها، بأسلوب تقريري، توجيهاً للفكر أن يستقيم، من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣].

فهذا تصوير للقدرة الإلهية التي تفعل ما تشاء، ولكن لم يكن من مقتضى هذه المشيئة الإلهية أن يكون البشر على تكوين فطري بحيث يمكن أن تتحقق فيهم جميعاً وحدة الدين الحق، بل تعلقت تلك المشيئة بأن تكون فطرتهم على كيفية معيَّنة، أو على نحو يتأتّى معها وجود المخالف، تحقيقاً للابتلاء.

ذلك هو متعلَّق المشيئة الإلهية في الخلق والتكوين، وما استكنَّ فيها من سَنَنٍ لا يَسَعُ أحداً أن يتجاهلها أو ينكرها، فضلاً عن أن يملك القدرة على تغييرها: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: ٣٠] وسننها كذلك: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

إذن، لا يسوغ بمقتضى سَنَن هذه الفطرة الإنسانية، وبمقتضى المنطق الديني الذي لم يجئ مضاداً لمقتضاها[١]، أن يكون في هذه المخالفة للدين الحق ما يثير التعصب أو العداء، لما قدّمنا من أنه وضعٌ فطريٌّ إلهيٌّ تعلّقت به المشيئة الربانية: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾[هود: ١١٨ ـ ١١٩] ليتم الابتلاء بالحرية والمسؤولية.

(١) لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

وقد بيّنا آنفاً أن مقوِّمات الفطرة الباطنية، من العقل والقلب التي هي مستقر الاعتقاد الحق، على تفاوت من البشر، من حيث قوة النفاذ إلى حقائق الأشياء، وأسرار الوجود، وهذا التفاوت عاملٌ من عوامل المخالفة في الدين، ولذا جاء الإسلام هدايةً وتبصيراً، بل وإيقاظاً للوعي الكوني، والوعي الوجداني، والوعي الذاتي، بما في الكون وآفاقه[1]، وموجوداته، وبما في الإنسان نفسه من آيات: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ﴾ [يس: ٧٨].

تلك سنَّة الله في خلقه من مقتضاها هذا الاختلاف. وأما سموّ غاية هذه العقيدة، فلأنها وإن استهدفت المصلحة الإنسانية العليا، لم تقصد إلى تحصيل مجرّد الكثرة المادية الظاهرة من معتنقيها، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] وقوله سبحانه: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [الأنعام: ١١٦] وإنما استهدفت تحقيق الاعتقاد الراسخ بهذا الدين الحق، والإخلاص لله تعالى في الاستجابة لمقتضياته، لقوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٣] ولو تحقق في «القلَّة» التي يتجلى أثرها فيها، ويعظم، فتصبح تلك القلة ملَّة، بل ودولة ذات شأن، وهو ما وقع فعلاً في فجر تاريخها وامتد أثرها قروناً إلى يومنا هذا.

لهذا، لم تُكره أحداً على اعتناقها إكراهاً تُلغي به عقله، وتصادر حريته، وتعتقل إرادته، مع قدرتها على ذلك، بل تراها جاوزت ذلك، لعدم الجدوى، وقررت مساواة المواطن المخالف بالمسلم، حقوقاً وواجبات، عدلاً مطلقاً وإنسانيًّا عامًّا مبرءاً من الهوى والغرض، وهذا سموّ في الغاية بلا ريب.

هذا فيما يتعلق بالمخالف من أهل الأديان السماوية بوجه خاص.

وأما «الإلحاد» فلا يجيزه الإسلام بحال، ولا يعتبره مخالفةً، بل كفراً، تحصيناً للإنسان بمقررات الوحي، كيلا ينحدر إلى ما لا يتفق وكرامته الإنسانية.

هذا، ومن الخطأ البيِّن، الظنُّ بأن منشأ هذا التسامح في الإسلام، هو الممالأة

---

(١) ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت: ٥٣].

والمجاراة للمخالف، تقرُّباً إليه زلفى، مما ينبئ عن التفريط في الدين، وعما يكون قرينة على ضعف الغَيرة عليه، أو على الاستهانة بتعاليمه؛ إذ قد تبين لنا مما عرضنا من دلائل صريحة في الكتاب والسنة، أن منشأ التسامح هو مبدأ العدل المطلق في الإسلام، فضلاً عما يوجِّه القرآن الكريم نفسه العقول إلى أن يستقيم تفكيرها لتدرك استناد هذا الدين إلى «الحق المبين» الذي يورثه الثقة الراسخة، اعتقاداً منه أن لو استقام الفكر وخلصت النفوس من الأهواء والرواسب، وسائر المخالفات الموروثة، لأمكنها أن تستضيء بنور هذا الحق، عن قناعة ورضى؛ إذ قد أُبليت معاذير المخالف، بما نصب الإسلام من دلائل تتجلّى في مظاهر إبداع الخلق الإلهي في الإنسان والكون، بل وفي فضائه اللانهائي، لقوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقوله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

هذا، ومن واقعية الإسلام ـ باعتباره دولة ذات رسالة عالمية هي مسؤولة عن تبليغها للناس كافة ـ أنه قدَّر أن أمماً شتى ستنضوي تحت لوائه، بمجرد الدعوة، أو بحكم الفتح.

غير أنه نظراً للتفاوت في المدارك، وعملاً بمبدأ حرية العقيدة، سيكون منهم المؤمن والمخالف حتْماً كما ذكرنا، لذا أقام الإسلام التعايش والتعامل بينهما على أساس البرِّ والإقساط من جانب المسلم تجاه المخالِف، شريطةَ ألا يكون من الأعداء المحاربين، أو المظاهرين لهؤلاء، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

هذا، وليس البرُّ والإقساط في الآية الكريمة هو مجرد إقامة العدل تجاههم؛ لأن هذا ـ في الأصل ـ واجبٌ ومفروضٌ، ولكنه التسامح والإحسان فوق ما يقتضيه العدل، كالإرفاق[1] بهم، وحسن التعامل معهم، ولا سيما في ظروف الأزمات والشدائد.

(١) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» للشيخ الطاهر بن عاشور ص٢٢٦ وما يليها.

على أن الإسلام قد جاوز هذا إلى إباحة مصاهرتهم، فأباح التزوج من الكتابية، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] تسامحاً مردُّه أن المصاهرة مجال يظهر فيه أثر التسامح على وجه أشمل وآكد، بحكم المعاشرة المستمرة، فضلاً عن إمكان تحقيق المسلم ذاته في الحياة الزوجية، بما يتخلّق به من الفضائل، ومكارم الأخلاق الإسلامية التي هي أعلى مستوى من الكمال النفسي الذي أوجب الإسلام العمل على الارتقاء إليه، ليجعل منه قدوة عملية تقرّب الإسلام إلى نفس الزوجة، وأقاربها، وتزينه في قلوبهم، وتزيل ما عسى أن يكون قد اعتراها من الوحشة، بحكم هذه المخالفة[١].

يرشدك إلى صدق هذا النظر، أن الإسلام قد انتشر في كثير من بقاع العالم، كالصين وغيرها مما لم يصل الفتح الإسلامي إليه، بالقدوة الحسنة، وذلك عن طريق التُّجَّار المسلمين الذين اتسمت معاملتهم بالصدق، والأمانة، والاستقامة، وصفاء الطوية.

أما ما كان يحدث من عوارض الاستغلال السيء لهذا التسامح من قِبَل المخالفين، للإضرار بالمسلمين، والإيقاع بهم، خيانةً وغدراً وتآمراً، سواء على المستوى الدولي، أم الداخلي، فلا يعكِّر على عظمة الإسلام ومثاليته في إرسائه لمبدأ التسامح هذا، كخصيصة من أعظم خصائصه، وأصل عتيد من أصول سياسته، داخلاً وخارجاً.

على أن الإسلام، بحكم واقعيته، فضلاً عن مثاليته، لا يُغفل آثار هذا الاستغلال المقيت، كيداً، ومكراً سيئاً، أو نكراناً للجميل، وإنما يعالجه بمعايير أخرى في تشريعه، تقوم عليها سياسة التشريع، نزولاً عند مقتضيات الواقع المعيش، بظروفه وعوارضه الطارئة، ومن ذلك مبدأ سدِّ الذرائع، وهو أصل عظيم متفرع عن مبدأ النظر

(١) أشرنا آنفاً إلى أن إباحة التزوج بالكتابيات الأجنبيات قد يمنع في ظروف خاصة، وبالنسبة لبعض الأشخاص بحكم وظائفهم، تجنباً لما يتوقع من هذا الزواج من آثار ضارة بالمصلحة العامة، سياسية كانت أم عسكرية أم اجتماعية.

في المآلات الواقعة أو المتوقعة[١] التي تنشأ، أو من شأنها أن تنشأ عن الظروف والأحوال الملابسة للوقائع أو الأشخاص، فيشرع من الأحكام والإجراءات الاجتهادية الملائمة والناجعة ـ في ظل تلك الاعتبارات والظروف ـ ما يكفل الوقاية من آثارها وشرورها؛ لأن هذا التشريع يقوم على الحذر والحيطة والحزم[٢].

وعلى هذا، فلا ينظر إلى الأصل التشريعي ملابَساً بالعوارض الطارئة، وإنما ينبغي النظرُ إليه من حيث قيمته الموضوعية، وسمو غايته، مجرداً عن تلك العوارض، وهذا هو التشريع والفقه العام الثابت.

تاسعاً ـ دولة المثالية والواقعية فضلاً عن الإيجابية والدستورية:

هذا، وليست الدولة ـ في هذا التشريع ـ دولة (الفلاسفة) على النحو الذي رسمه أفلاطون، أو (دولة المدينة) التي تخيلها غيره مثلاً، ولا الدولة السلبية (دولة الحراسة) في المذهب الفردي، بل هي دولة المثالية والواقعية والعالمية فضلاً عن الإيجابية والدستورية.

أما أنها دولة (المثالية) فلأنها تقوم على (المثل العليا) التي تستند أساساً إلى عنصر اعتقادي، يجعل كل تصرف من تصرفاتها مظهراً لهذا الاعتقاد، الأمر الذي يؤول بجميع تصرفاتها إلى أن تكون (عبادة) لذاتية الوازع لدى الحاكم والمحكوم، في حين أن انتفاء هذا العنصر الاعتقادي في الدولة (العلمانية) يجعل الوازع خارجيًّا لا ذاتيًّا، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في تمييزه بين الدولة التي تقوم على **الدين، والقوة**، وبين الملك الدنيوي البحت، بأن الوازع في الأولى ذاتي، وفي الثانية خارجي، ثم ترجيحه الأولى على الثانية.

وأما كونها (إيجابية) ـ أي: ذات وظائف ـ لا سلبية ـ فذلك لما يتّسِم به هذا التشريع من الشمول الموضوعي والإنساني، والعالمي، والزماني، والفطري، على النحو الذي بيّنا.

---

(١) راجع كتابنا: «نظرية التعسف في استعمال الحق» بحث: النظر في مآلات الأفعال، ص١٧٠، وراجع «الموافقات» للإمام الشاطبي: (٤/ ١٩٦ وما يليها).

(٢) المرجع السابق.

وعلى هذا، فجهاز الحكم ليس مفرغاً من المضمون الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والخلُقي والاعتقادي، وليس عسيراً على من يقدِّر هذا الكيان العظيم للدولة، مفهوماً، ووظائف وخصائص ومسؤولية كبرى، وغاية إنسانية وعالمية، ليس عسيراً على من يقدر ذلك أن يدرك السر في تقدير الإسلام للدولة وتمجيده إيّاها، وجَعل إقامتها من أجَلِّ فرائض الدين، وأن يدرك السر أيضاً في المنزلة العظمى التي بوأها الإسلام للحاكم العادل النزيه من أنه على يمين الرحمن يوم القيامة.

عاشراً ـ دولة الفكر والمثل (أيديولوجية)

ويترتب على كونها دولة فكرية (أيديولوجية) أنها لا تنتهي حدودها بالبيئة التي يقطن فيها مواطنوها، وإنما تمتد حدودها حيث ينتهي امتداد فكرها وتشريعها.

ولهذا، يرى هذا التشريع **أن تحقيق العنصر الفكري، ينبغي أن يسبق في الوجود أي إنجاز مادي**، وكان هذا هو الواقع في عهد الرسالة؛ لأن محمداً ﷺ قد شرع في ترسيخ الكيان الروحي، والفكري، والخلُقي، للدولة أولاً في مكة، قبل أن يقوم بأي إنجاز مادي، وأما سائر الكيانات، من السياسي، والاقتصادي والاجتماعي، والعسكري، فقد تم ابتناؤها وتأسيسها في المدينة لاحقاً، فكان هذا استمراراً لما بدأ به أولاً.

ويتفرع عن هذا، أنه لا يمكن فصل أيٍّ من هذه الكيانات عن الأخرى، بل هي متلاحمة نظاماً متكاملاً، كما لا يمكن أن يُفضي نشاطها إلى تحقيق الثمرة المرجوة منه دون هذا التكامل والتكافل فيما بينها[١].

حادي عشر ـ العنصر الاعتقادي في الإسلام ذو أثر فعال في توطيد دعائم السلم

(١) هذا وقد ثبت ـ في الواقع التاريخي ـ أن قيام الكيان الروحي والفكري، قد أنجب طرازاً فريداً من الولاة، والساسة، والقادة العسكريين، والفقهاء، والعلماء، ممن ذهبوا مثلاً رائعاً في التاريخ، بما خلّفوا من آثار؛ إذ كانوا أداة الدولة في تنفيذ رسالتها الحضارية، وانتصاراتها في فتوحاتها، في فترات قصيرة من الزمن نسبيًّا، لم يعهد لها التاريخ مثيلاً. وهذا دليل قاطع مستمد من الواقع التاريخي يُثبت أن العنصر الاعتقادي والمتضمن للقيم الأخلاقية، لم يكن قط عقبةً في سبيل التقدم الحضاري، بل على العكس، كان عاملاً فعالاً في تحقيقه باضطراد.

الدولي، ورسم السياسة الخارجية، على أساس من الحق والعدل، والتكافؤ والمساواة، والوفاء بالعهود، وقدسيتها تحقيقاً للوحدة الإنسانية، على الرغم من اختلاف الدين:

من واقعية التشريع السياسي الإسلامي ما يقرره من استحالة التطابق بين وحدة المعتَقد الديني الحق، والوحدة الإنسانية وقوعاً بين البشر، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] وقال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] وقال عز وجل: ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢].

غير أنه يرى أن (الوحدة الإنسانية) غاية قصوى من الممكن تحقيقها، حيث أقام الدليل على وحدة المصدر، ووحدة المصير، وكلاهما مادي واقعي.

هذا، والعلاقات الدولية التي ينشئها هذا التشريع على أساس من العنصر الاعتقادي والأخلاقي، كانت طرازاً جديداً من نوعه على الصعيد الدولي، غير مألوف، لا في أسسه ولا في أهدافه، وبيان ذلك: أن (المعاهدات) التي يُبرمُها ساسة الدولة ـ في تشريع الإسلام ـ مع غيرها من الدول، هي معقودة بين المسلمين وبين الله تعالى أولاً؛ لأنهم بعقدهم إياها، قد جعلوا الله عليهم كفيلاً، قبل أن تكون ميثاقاً سياسيًّا مبرماً بينهم وبين غيرهم من الدول، سواء أكانت ثنائية أم جماعية، فكان ذلك ضماناً كافياً لاحترام بنودها، والإخلاص في تنفيذها من جانبهم بدافع اعتقادي دون تفكير في الاحتيال على قواعدها، عن طريق التلاعب بالألفاظ، أو التفسيرات البعيدة، والتأويلات المستكرهة، تَنصُّلاً من التزاماتها، أو لاتخاذها ذريعة للنيل من الطرف الآخر، وإذلاله، استعلاءً وتغطرساً.

هذا شيء، وشيء آخر هو أن كل معاهدة تقوم على أساس الإكراه والقسْر بالقوة باطلة شرعاً، ولا يصحُّ اتخاذها أساساً للالتزام بها؛ لأن المقصد من المعاهدات إقرار الحق والعدل، والسلم، والتعاون المستمر بين الدول في دائرة البِرِّ، والخير المشترك.

فانظر كيف كان العنصر الديني أثراً في تحقيق السلم العالمي، مما يقيم الدليل على أن العقيدة ليست أمراً يتعلّق بما وراء الطبيعة فحسب، بل صلتها ودورها في عمارة الدنيا أولاً وابتداءً، مما لا يمكن تجاهله أو إنكاره.

وأما الحرب، فضرورة لدفع العدوان، وإزالة آثاره، وتمهيد السبيل لنشر الفكر، والأصول المعنوية للحضارة الإنسانية الحقة، وإقرار حرية الاعتقاد والتدين، ومنع العبث والفساد في الأرض ظلماً وعلوًّا، بدافع العنصرية، أو ابتغاء بسط النفوذ والتوسع على حساب الدول الأخرى، واستلاب الثروات والخيرات، والتحكم في المستضعفين في الأرض، قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: ٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ[1] دَخَلًۢا[2] بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢][3] وقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

ولذا، جعل (الجهاد) متمحضاً في سبيل الله، وهو خير الإنسانية جمعاء، دون ابتغاء مغنم دنيوي، أو مطمح سياسي، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾[4] [النساء: ٩٤]. سُمُوٌّ في الغرض، ونزاهة في الغاية، وتضحية

---

(١) الأيمان ـ بفتح الهمزة ـ جمع يمين وهو العهد والميثاق؛ لأنه كان حين يبرم تتصافح الأيدي دلالة على الإخلاص في عقده، والالتزام بآثاره، والعزم على الوفاء به، في صدق وخلوص نية.

(٢) الدخل ـ بفتح الدال والخاء ـ الغش والخيانة وفساد الطوية.

(٣) بغية أن تستعلي بالخيانة ونكث العهد دولة على أخرى، فتتخذ من المعاهدات وسيلة لهذا الاستعلاء، وهو عين ما كان يقع بين الدولة القوية والضعيفة، ولا سيما في أعقاب الحروب العالمية الأخيرة حيث كانت الدول المنتصرة تملي إرادتها وشروطها على المغلوبة، وويل للمغلوب!

(٤) أما الغنائم التي جعلها الله تعالى للمجاهدين في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ . . .﴾ الآية [الأنفال: ٤١]، فكانت عوناً على الاستمرار في الجهاد، بإجماع العلماء، وقد حصرها عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في المنقولات دون العقارات، كما هو معلوم.

وأيضاً: غنائم الحرب تستولي عليها الدولة المتحاربة اليوم في نظير ما أنفقت في سبيلها وما سفك من دماء أبنائها. غير أنها في الإسلام ليست غاية للدولة، بصريح النص، وفرق بين أن تكون غاية للدولة، وبين أن تكون عوناً للمجاهدين، ومؤنة للاستمرار في الجهاد، ويمكن أن تجعل الغنائم في خزينة الدولة، ويوظف للمجاهدين نفقات راتبة. وأيضاً، مبدأ المعاملة بالمثل يجعل من استيلائنا على المغانم الحربية من العدو حقًّا، وهذا شيء وراء الأغراض الاستعمارية المعروفة، وهي محرمة في الإسلام قطعاً.

سخية في نشر مبادئ الحق، والعدل، والحرية، والمساواة، مما لا يدع مجالاً لدعوى مكابر أن الفتح الإسلامي كان لغير هذا الهدف الإنساني الحضاري العام

هذا، وقد يكون ما وقع على المسرح التاريخي في بعض العصور مجافياً لهذه المبادئ، ولكن العبرة في التقويم لهذه الأخيرة، وإذا كان من أهم دعائم السلم قدسية المعاهدات التي تنهض عليها العلاقات الدولية، فإن الإسلام قد أسبغ على العهود (قدسية) وصلها بالمبدأ الاعتقادي، كما بيّنا، وأوجب الوفاء بها، وحذر المسلمين من نقضها نكثاً وغدراً وخيانةً، ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [الفتح: ١٠] ولكونها عهوداً مبرمة بين المسلمين وخالقهم ابتداء.

غير أنه تعالى حذرهم ـ في الوقت نفسه ـ من كل خيانة متوقعة من أعدائهم، بقوله سبحانه: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ [الأنفال: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١][(١)] ولم يشترط في المعاهدات إلا أن تقوم على التراضي الحرِّ بين المتعاقدين، دون إكراه ولا إلجاء، وألا تمسّ القانون الأساسي، ودستور الدولة الأعلى، وبذلك قضى التشريع السياسي الإسلامي بواقع مبادئه، وأصوله، وغاياته، على كافة دوافع الحروب الاستعمارية المعهودة، وعلى دعاوى التفوق العنصري، وبواعث الاغترار بالقوة المادية المدمرة التي أنتجها العلم التجريبي، والتقني، وغير ذلك من أسباب الاضطراب العالمي، فكان الإسلام عدو الاستعمار الأول، أثراً للعنصر الاعتقادي فيه.

الدولة ـ في نظر الإسلام ـ تقوم على (العلم) بجميع فروعه النظري والتجريبي، وما انتهى إليه من التقنية في كل عصر:

ودليل ذلك أمران:

أولهما ـ أن العلم قوة معنوية، أو سبب للقوة؛ إذ الجهل ضعف، والأمة كلها

(١) ليس هذا مقام البحث في السياسة الخارجية في الإسلام والعلاقات الدولية فيه، وإنما نكتفي بالقدر الذي يتطلبه موضوعنا، وهو بحث خصائص التشريع السياسي.

مأمورة بإعداد القوة بإطلاق، وعلى أرفع مستوى، وبأقصى جهد مستطاع، وفي كل عصر بما يناسبه، حماية للأمة وكيان الدولة، لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠].

الثاني ـ لاتصال الوظائف العامة للدولة، وإقامة مرافقها بالعلم؛ إذ لا يمكن أن تتأدّى إلا بالعلم بجميع فروعه، لذا كان إعداد المتخصصين فرضاً عامًّا على الأمة كما بيّنا، وهذا هو موضوع الحكم الشرعي؛ إذ لكل حكم شرعي موضوع، ولا يمكن بتر الحكم الشرعي عن موضوعه أو مناطه؛ إذ لا يعمل الحكم في فراغ، فكان (العلم) ملاكاً للحكم الشرعي وقوامه، فكيف يمكن فصل العلم عن هذا التشريع؟!

هذا، والتشريع الاجتهادي من أقوى مظاهر القوة المعنوية، ومن أجلى معالم الحضارة، وهو فرض كفائي ملزم للأمة والدول على السواء.

وبذلك كانت الدولة ـ في نظر الإسلام ـ من أكبر العوامل في تقدم المجتمع حضاريًّا وعلميًّا وتشريعيًّا بوجه خاص، والتشريع من أقوى صور الحضارة المعنوية، والدولة هي الأداة العملية لتنفيذ التشريع.

ولا أدل على أن (العلم) من المبادئ الثابتة التي تقوم عليها الدولة الممثلة للمجتمع كله من أنه جعله أساس التفاضل كالتقوى، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] وقال عز وجل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] وأيضاً، الإسلام إذ دعا إلى العلم بإطلاق، النظري منه والتجريبي، قد اتخذ من قضاياه أساساً لتدعيم حَقيّة[1] قضيته الكبرى في الألوهية، والوحدانية، وجعل تلك القضايا العلمية أو منجزات العلم حَكماً[2] بينه وبين الفكر الإنساني العام، ولولا ثقته بقضايا العلم والعقل، لما كان لهذه الدعوة ولا للتحكيم وجه.

فالإسلام يتصل بالعلم، ويتأيدُ به في مبتدئه ومنتهاه، أي: في الدعوة إليه، والاحتجاج بمنجزاته أيضاً، فضلاً عن أنه موضوع أحكامه ومبادئه، ولا يُتصوَّر انفصال المبدأ عن موضوعه، كما بيّنا.

---

(١) حقية الشيء: كونه حقًّا.

(٢) مرجعاً للحكم وقاضياً.

هذا فضلاً عن السنة التي أوجبت طلب العلم وتحصيله، بقوله ﷺ «**العلمُ فريضةٌ على كلِّ مُسلم**»[1] فشمل المرأة بوصفِ الإسلام.

هذا، ولا مراءَ أن في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] مفاضلة تجري في كل عصر بما بلغ من مستوى علمي، وإذا كان التقدم العلمي في اطراد مستمر، كانت المفاضلَة في كل عصر نسبية؛ لأن العلم نفسه نِسبيّ، فما كان في عصر ما علماً، قد لا يكون في عصر لاحق كذلك، وحينئذ يكون جهلاً أو نقصاً في ميزان التفاضل، وعلى هذا تضمن هذا المعيار الذي وضعه الإسلام إشارة إلى ضرورة تحقيق التقدم العلمي على مر العصور؛ لأن التفاضل يتم في كل عصر بما يناسبه، وبما يحقق من مستوى.

فتلخص ما يلي:

أ ـ أن العلم ـ في التشريع الإسلامي ـ مبدأ ثابت خالد، ولكنه متطور في مدلوله، شأنه في ذلك شأن مبدأ (القوة) كما قدمنا، فهو أيضاً مبدأ ثابت، ولكنه متطور في مدلوله، يواكب التقدم العلمي والتقني والحضاري، بما يبلغه كل عصر.

ب ـ وأيضاً، لاتصال القوة بالعلم، من حيث أن العلم سبب للقوة أو مظهر لها ماديًّا ومعنويًّا.

ج ـ أنه جعله أساساً للتفاضل كالتقوى.

د ـ أنه فرضه ابتداءً، ثم اتخذ من منجزاته براهين على صدق دعواه في قضية الألوهية والوحدانية.

هـ ـ ارتباط العلم بوظائف الدولة ارتباطاً عضويًّا.

و ـ لأن العلم أو منجزاته النظرية والتقنية موضوع للحكم الشرعي ومناطه، ولا يُتصوَّر بتْرُ الحكم عن موضوعه.

ز ـ وهذا بدوره دليل قاطع على مبدأ (التقدم) الذي أرساه هذا التشريع للدولة،

---

(١) أخرجه ابن ماجه: ٢٢٤، من حديث أنس بن مالك.

لسبب بسيط هو أن (العلم) أساس التقدُّم، بل العلم مظهره وروحه، فاعتماد الأول تأسيس للثاني، ضرورة.

غير أن (التقدم) في الإسلام يتميز ـ فيما نرى ـ بخاصتين:

أولهما: أنه يقوم على (التوازن) بين جميع الكيانات التي تتكون منها مقومات الدولة؛ إذ يرى أن التقدم الحق هو ما يحقق (توازناً) بين الكيانات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلُقية والروحية والعلمية.

وعلى هذا، فالإمعان في التقدم (التكنولوجي) يجب أن يسير معه جنباً إلى جنب التقدُّم في الكيانات الأخرى، وإلا كان الاختلال في التوازن الذي يعود على الإنسانية بالخطر المحقق، فكان هذا (التوازن) هو صمّام الأمان، وهو ما نهض به الإسلام في تشريعه.

فالإمعان في اختراع وتطوير وسائل القوة المدمرة نتيجة للتقدم التقني، أو العلم التجريبي، على حساب الكيان الاعتقادي والخلُقي، يورث الغطرسة والغرور غالباً، وهو منشأ الاستهتار بالقيم الإنسانية، من الحق والعدل والمساواة واحترام حق الشعوب في أرضها وخيراتها، وتقرير مصيرها.

هذا، والاغترار بالقوة المادية الذي يدفع إلى حب الاستعلاء في الأرض بغير الحق، ظلماً وعتوًّا، مما يتنافى مع الوازع الاعتقادي، والضمير الإنساني، ولولا الرادع النووي في عصرنا هذا، لاشتعلت نار حرب عالمية ثالثة لا تُبقي ولا تذر.

الثانية: حق الأمة في تقرير مصيرها رهن بإرادتها الحرّة، فالتقدم ـ في نظر الإسلام ـ إرادي، وليس تلقائيًّا عفويًّا، ولا أمراً محتوماً لا خيرة فيه للإنسان، والإرادة الإلهية عون وتدعيم للإرادة الإنسانية الجادة المخلصة بالنص القرآني الصريح المحكم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] أي: بإرادتهم هم أولاً، وهذا دليل صريح على أن التغيير بإرادة الأمة التي تملك حق تقرير مصيرها بنفسها وبإرادتها الحرّة، تقدُّماً أو تخلُّفاً، قوة أو ضعفاً، وإنما كانت الإرادة الإلهية عوناً في كلا الحالين تقريراً لمبدأ الجزاء من جنس العمل في الدنيا قبل الآخرة.

هذا، فضلاً عما في الآية الكريمة من دليل على أن التقدم ليس تلقائيًّا ولا حتميًّا قهريًّا ولا عفويًّا، بل هو منوط بالإرادة الإنسانية، فإن القرآن الكريم يشير إلى أن نتيجة هذا (التقدم) وثمراته، أو التغيير إلى الأفضل مَرَدُّه إلى الأمة، لقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] أفراداً وجماعات وأُمماً.

هذا، وليس في الإسلام جرم أشد من العمل على إضعاف الأمّة، أو إلقائها في مراغة التخلف والاستخذاء، والمهانة، والجهل، للضرر العام «لا ضرر ولا ضرار»[1]، والله تعالى لا يُغيِّر ما بأمة من خمول، وضعة وفاقة، وجهل، حتى تغير هي ما بنفسها من ذلك أولاً، تقريراً لحق مصيرها بيدها.

ولهذا، كان التخطيط للمستقبل واجباً: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»[2].

ولا ريب أن التخلف والمهانة، والعوز، والتقصير، والجهل، وخور العزيمة، وغيرها من صور الضعف وأسبابه، ولا سيما الاعتماد على الغير في أصول المعايش مع إمكان الاكتفاء الذاتي، كل أولئك ينافي مبدأ (العزة) والسيادة التي استخلف الله تعالى المؤمنين فيها؛ إذ يفتح السبيل أمام العدو ليكون له عليهم سلطان، وهو محرم قطعاً، فيكون التسبب فيما يؤدي إليه كذلك بالبداهة؛ لأن الوسيلة تأخذ حكم ما أفضت إليه شرعاً.

على أن هذا يتنافى مع القوة التي نحن مأمورون بإعدادها بإطلاق، ماديًّا ومعنويًّا.

ثاني عشر: التعاون الدولي القائم على تبادل المنافع في دائرة الخير الإنساني العام، واجب شرعاً:

إن (التعاون) في المجال الدولي، وتبادل المنافع في دائرة الخير الإنساني العام، وعلى قدم المساواة، تدعيماً للحضارة الإنسانية، واجب شرعاً، لقوله تعالى:

(١) أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس، وهو حديث حسن.

(٢) أخرجه الحارث (١٠٩٣ ـ بغية الباحث)، عن عبد الله بن عمرو موقوفاً، وأخرجه البيهقي في: «شعب الإيمان»: (٣/ ٤٠٢)، من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً.

﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢] والخطاب موجه إلى الناس كافة على اختلاف شعوبهم وقبائلهم[١]. وفي الآية الكريمة أن (العمل الصالح) الذي هو مظهر للعنصر الاعتقادي وهو (التقوى)، أو هو الوجه العملي لها، هو دليل عليها، وثمرة لها، فكان سبباً للتفاضل والكرامة؛ لأنه أساس العمران والحضارة والقوة بلا ريب، فلا فصْلَ إذن بين عنصر الاعتقاد الديني، وبين العمل الدنيوي الحضاري ـ كما ترى ـ بل هو روحه، فضلاً عن إرسائه للأصل الإنساني العام في هذا التشريع.

وفي الآية الكريمة إشارةٌ إلى وجوب الكفِّ عن العدوان، أو المبادأة بالشر وشنِّ الحروب ظُلماً، تحقيقاً للأهواء والمطامع، والاستعلاء العنصري، مما لا يتصل بالصالح العام للإنسانية كلِّها، على الإطلاق.

فالاتجاه الإنساني في هذا التشريع بيِّنٌ لا يفتقر إلى برهنة.

وإذا كانت الدولة ـ في نظر الإسلام ـ ذات شخصية معنوية، منوطٌ بها مباشرة مقتضيات سيادتها وعزتها، لتملك (الهيمنة) على أرضها، وبحْرِها، وجَوِّها بما هي مُستقَرُّ هذه السيادة، وعلى مواطنيها، ومقدَّراتها، وثرواتها الظاهرة والباطنة، فذلك إنما يتحقق واقعاً من خلال الجهاز الحكومي الذي هو أداة الدولة، كما أشرنا، ومن خلال الأفراد أيضاً بما أُلقي على كل منهم من تكاليف عامة تكافلاً ملزماً، لذا كانت إقامة الدولة من أعظم فرائض الدين[٢].

---

(١) ابتدأت الآية الكريمة بتوجيه الخطاب إلى الناس لا إلى المؤمنين خاصة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. والتعارف مقصود به (التعاون) وليس للتقوى من معنى إلا العمل الصالح الذي يقوم على بواعث طيبة، ولا ريب أن العمل المثمر البناء على الصعيد الدولي يوثق عرى التعاون بين سائر الشعوب والأمم على اختلاف ألوانها ولغاتها وأديانها وبيئاتها، فلا يحول الاختلاف في ذلك دون (التعاون) في سبيل الخير الإنساني العام، وإذا كان هذا واجباً بين المسلمين والمخالفين، فهو فيما بين المسلمين أوجب، فالصلة بين العنصر الاعتقادي في الإسلام وبين الاتجاه الإنساني ظاهرة الوثوق كما ترى.

(٢) عملاً بالقاعدة المحكمة من القواعد الأساسية التي يقوم عليها التشريع السياسي الإسلامي، مؤداها أن: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب».

فليس مبرراً للعدوان والفتح بقوة السلاح ـ في التشريع السياسي الإسلامي ـ بسطُ النفوذ السياسي، أو الاستغلال الاقتصادي، أو تحقيق توازن القوى، أو بواعث التوسع العدواني التي تحمل على أي نوع من الاستلاب بالقهر والتسلط، ومن أقوى الضمانات لذلك قدسية العهود والمواثيق الدولية، والجهاد في سبيل الله، لتحقيق القيم العليا الخالدة، لا للقهر، ولا للتسلط، ولا للاستعمار والمغانم المادية، بل لإقامة الحق والعدل والسلم العزيز المسلح لدرء العدوان، والقوى الغاشمة، وتثبيتاً للأمن الدولي، واستقراره.

ذلك ما يتعلق بالدولة ووظائفها، وهدفها وسيادتها التي هي مستمدة مما استخلفت فيه من عزة الله ورسوله.

ثالث عشر: مركز الفرد حقوقه وواجباته في هذا التشريع:

وأما مركز الفرد في هذا التشريع السياسي الإسلامي، فقد انصبت أحكامه أولاً على تكوينه إنسانيًّا وخلُقيًّا، في ذات نفسه، توصُّلاً إلى تطهير بواعثه، أو تدعيماً لجانب الخير فيه، وتقويماً لإرادته، لتتأدّى به إلى استقامة مسْلكه، ونشاطه بما يكون في مستطاعه، ثم مسؤوليته عن سعيه ونشاطه حتى آخر عَهْدِه في هذه الدنيا[(١)].

وهذه هي الشخصية الذاتية للإنسان الفرد، من حيث كمالاته النفسية، عقلاً وروحاً وعقيدةً وإرادةً وعملاً، قال تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١] وقال سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤]، تحقيقاً لصلاحه الذاتي، ليتمكّن من النهوض بمهمّة الإصلاح الدولي والعالمي والإنساني، وهذا شرط منطقي وواقعي قبل أن يكون شرعيًّا.

أما من حيث وضعه الاجتماعي، فهو مكلَّفٌ، مسؤولٌ، متكافلٌ في كافَّة وجوه تصرفاته، ونشاطه الحيوي الفكري، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والخلُقي، بمقتضى ما مُنِح من الحريات العامة، أو الحقوق الفردية الخاصة ذات

---

(١) لقوله ﷺ: «لا تَزُولُ قَدَما عَبْدٍ يومَ القيامة حتى يُسأَلَ عن أربع: عَنْ عُمُرِهِ فيما أَفْناه؟ وعن علْمِهِ ما عَمِلَ به؟ وعن مالِه مِنْ أينَ اكْتَسَبهُ، وفيم أنفقه؟ وعن جِسْمِه فيما أَبلَاه؟»، [أخرجه الترمذي: ٢٤١٧، من حديث أبي برزة الأسلمي وقال: حديث حسن صحيح].

الوظائف الاجتماعية التي هي جزء من مناط مشروعيتها، كما بيّنا، وبما أُلقي عليه من تكليف عام فيما تخصَّص فيه، وتقررت مسؤوليته عنه تجاه المجتمع والدولة، في مواقفه السلبية والإيجابية على السواء.

وعلى هذا، فليس من حق مالك الأرض مثلاً أن يتركها بوراً دون استثمار إذا كانت الأمة في حاجة ماسة إلى الإنتاج، بدعوى أنه حرُّ التصرُّف في حقه، بل تتقرّر حريته في التصرف في حقه من خلال الصالح العام، فيجبر على ذلك من هذا الوجه، وبذلك كان موقفه السلبي هذا محرَّماً شرعاً؛ لأنه يُخِلُّ بالتكافل الاقتصادي فيما بينه وبين الأمة؛ إذ يتخلَّى عن أداء ما تستلزمه حاجتها، وهو قادر على ذلك، بل ما مُنِحَ حقًّا إلا من أجل ذلك، فتصرُّفُه على هذا الوجه من السلبية ممنوعٌ سياسةً، ومحرَّمٌ شرعاً، ولأن أساس مشروعية الحق جلبُ المصالح ودرءُ المفاسد، فإذا غدا الحقُّ مَجْلبةً للضرر العام، عاد على أصل تشريعه بالنقض، ومناقضة المشروع باطلةٌ، كما تعلم، فيمنع التسبب فيها.

وعلى العكس من ذلك، إذا كان تاجراً مثلاً واستورد بضاعة أجنبية تصنع في بلاده، ويترتَّب على هذا الاستيراد ضررٌ بالنشاط الصناعي أو الاقتصادي في الدولة، من جراء كساد الصناعة المحلِّية، وما يؤدِّي إليه ذلك من تعطيل الأيدي العاملة؛ فإن استيراده هذا يصبح محرَّماً وممنوعاً شرعاً، بالنظر إلى الصالح العام، فكان تصرُّفه الإيجابي هذا مناطاً للضرر العام، فيمنع لذلك؛ إذ الإسلام يحرِّم التناقض بين الصالح الخاص والعام. ويوجب التنسيق بينهما ما أمكن، حتى إذا استحال التوفيق، قُدِّمت المصلحة العامة.

أما إذا لم يكن تصرفهُ ماسًّا بالصالح العام، فيبقى على أصل المشروعية من الإباحة، وهذا معنى قولنا: إن الحريات العامّة والتصرف في الحقوق الفردية، من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، ينبغي أن تدور في فلك الصالح العام، كيلا تتعارض معه، حتى إذا تعارضت كان الأصل في النظر والتقديم هو الصالح العام بإجماع الأصوليين (المصلحة العامة مقدَّمه[١]).

---

(١) «الموافقات» للإمام الشاطبي: (٤/ ١٩٦ وما يليها)، وراجع آراء الإمام ابن القيم في هذا الصدد، في كتابه: «الطرق الحكمية» ص٢٨٨ وما يليها.

ومن هنا كانت المبادئ العامة أو القيم العليا في هذا التشريع، لا تكتسب قيمتها وأهميتها من حيث هي مفاهيم عامة ذهنية أو فلسفية مجرّدة، بل من حيث قابليتها للتطبيق واقعاً، كما بينّا، وذلك بتنزيل هذه المفاهيم الكبرى على الجزئيات (الماصدقات) عملاً ووقوعاً، وإذا كان (الفرد) مسؤولاً عن صلاح مجتمعه وتكافله معه، ماديًّا ومعنويًّا، فإن من حقه ـ لقاء ذلك ـ الإشراف عليه؛ إذ تتعلّق بالمجتمع مصالحه الفردية، كما ذكرنا، يؤكد ذلك قوله ﷺ: «**مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بأَمْر المسلمينَ فليْس منهم**»[1] وهذا أساس المشاركة السياسة عن طريق الشورى، والنقد السياسي النزيه البناء، وتكييف العمل بما يتفق والصالح العام.

وبذلك كوَّن التشريع الإسلامي في الفرد شخصيتين: فردية واجتماعية معاً، وما الأولى إلا تعْضيدٌ للثانية.

هذا، وبالنظر لشخصيته الاجتماعية وما أُلقي عليها من تبعات، تحقيقاً لتكافله مع المجتمع والدولة، لتعلّق صوالحه بهما، فإنه لا يجوز له أن يتصرف فيما منح من حق أو حرية على نحو مطلق، بل لا بد أن يستهدف في تصرفه ـ فضلاً عن صالحه الذاتي ـ المصلحة العامة، وإلا كان أنانيًّا أو مُنسلِخاً عن المجتمع، قد جعل ذاته محور نشاطه، وهو ما يناقض تعاليم الإسلام التي أرست مبادئ التكافل الاجتماعي الملزم، ورتبت المسؤولية عليه على النحو الذي رأيت، وإذا انهار التكافل بسقوط المعنى الاجتماعي في مفهوم الحق والحرية، سقطت المشروعية في الاستعمال والتصرف شرعاً، كما بيَّنا، وأصل ذلك الاحتكار، والقاعدة المستقرة: «المصلحة العامة مقدمة» والقاعدة: «يتحمل الضرر الخاص، في سبيل دفع ضرر عام»[2].

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٧٤٧٣، وفي «الصغير»: ٩٠٧، والحاكم: (٤/ ٣٥٢)، والبيهقي في «الشعب»: (٧/ ٣٦١)، من حديث حذيفة بن اليمان.

(٢) «المجلة العدلية»: (مادة) ٢٦.

هذا، والإسلام في تكوينه الشخصية الاجتماعية للإنسان الفرد ـ تحقيقاً لتكافله مع مجتمعه ـ إنما يستهدف أمرين:

أولهما: تبيين أن الصالح العام جزء من الصالح الفردي؛ إذ لا يتحقق هذا الأخير على الوجه الأكمل، والأيسر، إلا عن طريق الأول، واقعاً؛ لأن الإنسان خُلِقَ مدنيًّا بالطبع، على ما أشار إليه ابن خلدون وغيره من فلاسفة السياسة المسلمين، فجعل التكافل تشريعاً ملزِماً في جميع الظروف العادية والاستثنائية، مقروناً بالمسؤولية والجزاء[1] في الدنيا والآخرة، استجابةً لواقع مقتضيات الطبيعة البشرية نفسها، فكان من حق الدولة أن تُسائل الفرد عن مدى تكافُلِه، وعن مواقفه أو عن وجوه نشاطه الإيجابي والسلبي، ومن هنا كان للدولة (حق التوجيه) للنشاط الفردي بما يتفق ومصلحة المجتمع، فضلاً عن المصلحة الفردية.

الثاني: تبيين أن التقييد المباح[2] أساسه المصلحة العامة التي هي مناط مشروعية الولاية العامة على الأمة:

إلزام الفرد عملاً، وعن طريق التشريع الملزم بسلطة الدولة، على تحقيق هذا التكافل بعد تَبَيُّن أن الصالح العام يؤول إلى أن يصبح جزءاً من صالحه الفردي، لتوقف كمال اجتناء ثمرات حقِّه وتصرُّفه فيه، وتمكُّنِه من ممارسة حرياته على سلامة

(١) من أظهر وجوه التكافل الملزم ما ورد في آية البر، حيث أرست عناصر تكوين الشخصية الذاتية للإنسان الفرد، ثم عناصر تكوين الشخصية الاجتماعية، وأوردت بعضاً من التكاليف والتشريعات الملزمة التي يتحقق بها هذا التكافل عملاً: والتعبير بكلمة (البر) إيذانٌ باتساع مفهوم الخير الذي يشمل الصالح العام والخاص معاً؛ لأنها من جوامع الكلم، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ . . .﴾ الآية [البقرة: ١٧٧].

(٢) يدخل في مفهوم «المباح» الحريات العامة جميعاً، فضلاً عن سلطات الحق. والمقصود بتقييد المباح إيقاف العمل به فترة، لظروف تستدعي ذلك، أو إيجابه فترة، بالنظر لما يترتب على ممارسته في تلك الظروف من نتائج ومآلات يتمثل فيها الضرر الراجح، وهو واجب الدفع، فيمنع التسبب فيه، عن طريق إيقاف العمل بهذا المباح، أو يتمثل فيها مصالح هامة، فيفرض العمل بالمباح حينئذ، ويرتقي إلى أن يصبح واجباً، وتسلب منه الخيرة.

هذا الصالح العام، وعدم انتقاضه، أو الإخلال به، وهذا مبدأٌ مستقرٌّ في التشريع السياسي الإسلامي.

إذن، هذا النظر ليس استنتاجاً عقليًّا من مقتضى الأدلة الكثيرة التي تضافرت على تأصيله في هذا التشريع فحسب، بل هو ما صرَّح به القرآن الكريم والسُنّة، من مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١].

فالتكافل ضربٌ من الولاية والتناصر، وقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٢] وهو أمر يفيد الوجوب، وليس من مصلحة الأمة الإضرار بها، وقوله ﷺ: **«مَثَلُ المؤمنين في تَوادِّهم وَتَراحُمِهم وتعاطُفِهم، كَمَثلِ الجسدِ إذا اشْتَكى عضوٌ منه، تداعى له سائرُ الأعضاءِ بالسَّهر والحُمَّى»**[١].

على أن الفقهاء قد أجمعوا على أن للرئيس الأعلى للدولة (تقييد المباح) تحقيقاً للتكافل الملزم، من الناحية الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو السياسية، وهذه سلطةٌ تقديريةٌ وضعها هذا التشريع في يد وليِّ الأمر، وقيَّد التصرُّفَ فيها بالنزاهة والخبرة العلمية والتجربة، ودراسة الواقع، بظروفه العادية أو الاستثنائية كما بينا، وتفسير ذلك:

أن الإباحة أو الحرية العامة مكنة عامة أولاها الشارع للأفراد، لجلب النفع ودرء الضرر، فالفعل الناشئ عنها مأذون فيه شرعاً في الأصل، والمباح ـ كما هو معلوم ـ يستوي فيه الفعل والترك، في أصل تشريعه، فالمكلف مخيَّرٌ فيه، إن شاء أقدم وإن شاء أحجم، على ضوء من تقديره الشخصي لمصلحته الخاصة، وهذا هو معنى الإباحة أو الحرية العامة، فتقدير المصلحة إذن سواء في الإقدام والإحجام في المباح، متروكٌ ـ في الأصل ـ للتقدير الشخصي للمكلف يرجح أحد طرفيه، حسبما يرى هو، أو في ضوء ما تقضي به مصلحته الذاتية التي هو أدرى بها، لكن إذا لزم عن هذا (المباح) مفسدة عامة راجحة في ظرف معيَّن، بقصد أو بغير قصد، فعلى الحاكم أن يمنعه، أو يوقف العمل به، درءاً لمفسدة عامة راجحة، وفي هذا ترجيح لجانب الترك وسلب

(١) أخرجه مسلم: ٦٥٨٦، وأحمد: ١٨٣٧٣، من حديث النعمان بن بشير.

للمكلَّف ما كان له من الخيرة فيه، ويكون المنع عامًّا إذا أفضى تصرُّف الأفراد أو معظمهم إلى هذا المآل، فالمآل هو الذي يكيف التصرُّف في المباح بقطع النظر عن أصل مشروعيته.

وكذلك العكس، إذا أوجبه وألزم الكافّة به، بناء على ما تقتضيه المصلحة العامة، من ترجيح جانب الفعل إيجاباً.

وكل ذلك ـ منعاً أو إيجاباً ـ منوطٌ بالمصلحة العامة التي ينبغي أن يدور الصالح الفردي في إطارها، لا بالهوى الشخصي، وهذا ما تقضي به أصول العدل وموجِّهاتُه في هذا التشريع، ولكنه تقييدٌ موقوتٌ بقيام الظروف التي استدعت ذلك.

وهكذا نرى أن تصرف الأفراد في (حرياتهم العامة) أو (المباحات) مرهون تكييفه بالمشروعية وعدمها، بما يؤول إليه تصرُّفهم فيها، في ظرف من الظروف من مآل، قد يمسُّ الصالح العام، أو على العكس يدعمه وينمِّيه، حتى إذا تعارض مع الصالح العام، ارتقى (المباحُ) حينئذ من مستوى التقدير الشخصي المقرر له في أصل تشريعه عَريًّا عن لوازمه ونتائجه التي أنتجتها الظروف المتغيِّرة العارضة، إلى مستوى تقدير (الحاكم) العدل، بالنظر إلى مآله وأثره على المصلحة العامة، في ظروف معينة، لا بالنظر إلى ذات المباح وأصله؛ لأن المصلحة العامة هي أساس التزامه السياسي، ومناط مشروعية ولايته العامة على الأمة، ولا تقوى المصالح الفردية على نقض هذا الأصل العام الثابت قطعاً؛ لأنه أصل العدل في الإسلام، ولكن ذلك مشروط بالنزاهة، والخبرة العلمية المتخصصة التي تقدِّر المصالح وموضوعيتها، ومدى جدِّيتها ومعقوليتها، وبذلك يتَّضح ما للرأي والاجتهاد والخبرة العلمية من صلة وثقى بمفهوم العدل في الإسلام، تفهماً نظريًّا، وتطبيقاً عمليًّا[١].

وجرت على هذا سياسة الخلفاء الراشدين، فقد منع الخليفة عمر بن الخطاب على حذيفة[٢] بن اليمان واليه على فارس إبّان فتحها، تزوجه بكتابيةٍ أجنبيةٍ، وأمره

---

(١) راجع كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي، ومناهج الاجتهاد بالرأي» ص٢٩٥ ـ ٢٩٦، الهامش، طبع جامعة دمشق.

(٢) وكان من كتَّاب الوحي عند رسول الله ﷺ ومن الفقهاء، ولكن نظر الخليفة عمر كان أبعد من الناحية السياسية.

بتطليقها، ومنع على قادة الجيش ومقاتليه جميعاً ذلك، وعلَّلَ هذا المنع بأن فيه دَرءَ فتنة عامة متوقعة بين فتيات الجزيرة ونسائها، أو مظنة أن يكون ذلك فتحاً لباب الجاسوسية عن طريق الأجنبيات، في هذا الظرف السياسي والعسكري الدقيق، أو خشية التأثير في أولادهن، وكل هذه التفسيرات تؤول إلى حماية الصالح العام الاجتماعي، أو السياسي كما ترى، في حين أن التزوج بالكتابيات في الأصل مباحٌ[١] شرعاً، كما هو معلوم، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] أي: وأُحِلَّ لكم التزوج منهن، ولكن لغير هذا المآل الممنوع، تحقيقاً للتكافل السياسي والاجتماعي الملزم[٢].

وفي تقييد المباح أو متعلّقات الحريات العامة، منعاً أو إيجاباً، يقول بعض كبار العلماء المُحْدَثين: «وأن لولي الأمر في دائرة المباح، أن **يوجب** على الناس منه ما تستوجب مصلحتهم العامة إيجابه عليهم، لدفع ضرر عنهم، وجلب منفعة لهم، وأن يَحْظُر عليهم منه ما تقتضي مصلحتهم العامة حَظْره عليهم، دفعاً لضرره عنهم، وإذا فعل ذلك، كانت طاعته فيما أوجب من ذلك وما نهى عنه واجبة، ظاهراً وباطناً[٣]، وقد نصّ كثير من الفقهاء على أن للإمام أن **يحرِّم**[٤] (يمنع) بعض المباح إذا ما رأى

(١) كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي» ص٤٩.

(٢) وفي السنة وردت أحاديث متواترة المعنى في هذا الصدد منها: قوله ﷺ: «**المسلمُ أخو المسلِم، لا يظلِمُه ولا يسْلِمُه**» [أخرجه البخاري: ٢٤٤٢، ومسلم: ٦٥٧٨، وأحمد: ٥٦٤٦، من حديث ابن عمر] وقوله ﷺ: «**الدِّينُ النصيحة**» قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: «**لله، ولرسوله، ولأئمةِ المسلمين، وعامتهم**» [أخرجه مسلم: ١٩٧، وأحمد: ١٦٩٤٠، من حديث تميم الداري]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**من رَأى مِنْكم مُنكراً فَلْيُغَيرْه بِيَدِه، فإن لم يستطِعْ فبِلسانِه، فإن لم يستطعْ فَبِقَلْبه، وذلك أضعفُ الإيمان**» [أخرجه مسلم: ١٧٧، وأحمد: ١١٠٧٣، من حديث أبي سعيد الخدري] هذا، ولا منكر أشد نكراً من الإضرار بالمصلحة العامة للأمة.

(٣) اعتقاداً.

(٤) لا يقال: يحرِّم؛ لأن التحليل والتحريم حق لله تعالى وحده، وإنما يقال: إيقاف العمل بالمباح أو منعه فترة بقدر ما تقتضيه الظروف التي استوجبت ذلك، بالنظر إلى مآل العمل، لا بالنظر إلى ذاته. «الملكية» للشيخ علي الخفيف: (١/ ١١١).

أنَّ فعله يترتب عليه ضرر بالمجتمع، وأن يوجب بعضه إذا ما اقتضت مصلحة عامة إيجابه عليهم».

ثم يضيف إلى ذلك قوله: «ولقد روي من أعمال الخلفاء الراشدين ما يؤيِّد ذلك، فقد منع عمر رضي الله عنه الناس من أكل اللحوم يومين متتاليين في كل أسبوع، لقلّة في اللحوم رآها عند ذلك.. وحض عمر[١] على عدم تزوج الكتابيات (الأجنبيات) خشيةَ الإعراض عن زواج المسلمات، وتأثيرهن في أولادهن»[٢].

على أن منع العمل بالحكم ـ في بعض متعلّقات الإباحة أو الحريات العامة ـ في ظل ظرف من الظروف العارضة، ليس نسخاً له؛ إذ ليس لأحد ولاية نسخ الأحكام، وإنما هو إيقاف للعمل به، ريثما تزول الظروف التي استلزمت ذلك المآل الممنوع، طالَتْ مدَّة إيقافه أو قَصُرَتْ.

فالتشريع السياسي الإسلامي باعتماده «المصلحة العامة» مداراً لتشريع أحكامه الاجتهادية، استجابةً لمقتضياتها، تبعاً لتغاير الظروف، قد امتلك القدرة على معالجة الواقع، بما يحفظ المجتمع من عوادي الفساد، بما لم تسبق إليه التشريعات السياسية الوضعية.

ومعنى هذا أن الإنسان الفرد في هذا التشريع مكلّف ومتكافل تكافلاً ملزماً، وموجَّه في جميع صور نشاطه الحيوي، إيجاباً أو سلباً، على نحوٍ اجتماعي إنساني، ومسؤول أيضاً، لارتباط ذلك بما يقتضيه مستقبل الأمة في أجيالها المتعاقبة، تحقيقاً لسعادتها في الدنيا والآخرة، فالحرية المطلقة إذن لا أساس لها في هذا التشريع ـ كما ترى ـ لأنها تنافي العدل من حيث إطلاق التصرف فيها.

ولا أدلّ على ذلك من حديث السفينة، (سفينة الحياة) التي تُبْحر بالأمة أفراداً

---

(١) الواقع أن عمر رضي الله عنه منع التزوج من الكتابيات الأجنبيات في الفترة التي أشرنا إليها، لظروف اقتضت ذلك، رعايةً للمصلحة العليا السياسية للدولة، أو للمصلحة الاجتماعية العامة، بدليل أنه أمر واليه على فارس أن يطلق زوجته الكتابية الأجنبية.

(٢) المرجع السابق.

وجماعات، حيث يصوِّر الرسول ﷺ التكافل الملزم في جميع مجالات الحياة، ومسؤولية المجتمع عن تصرفات الأفراد أيضاً، ولو كانت ببواعث حسنة، إذا ما قَصُرَ نظر الفرد حَسَنِ النية عن إدراك مآل تصرفه في خالص حقِّه، غفلةً أو سذاجةً.

ومؤدّى الحديث الشريف: «**أن قوماً ركبوا سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها، إذا أرادوا أن يَسْتقوا، مرُّوا على من فوقهم، فقال أحدهم: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نُؤذِ من فوقنا، فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا جميعاً**»[1].

ويؤخذ من هذا الحديث معاني وقواعد تشريعية تتصل بالنشاط السياسي للدولة بوجه خاص، وإشرافها على التصرفات الفردية، نوجزها فيما يلي:

أ ـ أن الفرد يتصرّف في حقه بنص الحديث «لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً» فهو إذن ليس معتدياً، ولا متجاوزاً حدود حقه الموضوعية، وإنما يتصرّف في نصيبه الخاص.

ب ـ أن قصد الإضرار بالغير منتف لديه، لقوله صراحة: «ولم نُؤذِ من فوقنا» بل قصده حسن، ونيته طيبة.

ج ـ اتجه قصده إلى (التوفيق) بين مصلحته الخاصة في الاستقاء من الماء بالعروج إلى أعلى السفينة، وبين مصلحة من هم في أعلاها، بعدم إيذائهم، ولكنه ـ كما يبدو ـ أخطأ التقدير لعدم تبصره بمآل تصرفه.

د ـ إرادة دفع الضرر الهيِّن عن المجتمع، دون وعي وتبصر، أو بعد نظر إلى نتيجة هذا التصرُّف من قبل الأفراد، قد يفضي إلى ضرر عام وخطير من حيث أرادوا النفع العام للمجتمع، فالفرد دون توجيه ورقابة وتوعية من المجتمع، قد يجهل عاقبة أمره، ومصير أمته، نتيجة لتصرّفه، ولا يكفي حسن النية، أو مشروعية أصل التصرف لمباشرته بإطلاق، بل لا بدّ من النظر إلى المآل المتوقع، والتوعية تنهض بها الثقافة، ووسائل الإعلام.

---

(١) أخرجه البخاري: ٢٦٨٦، وأحمد: ١٨٣٦١، من حديث النعمان بن بشير.

هـ ـ أن الفرد ينبغي ألا يَسْتَبِدَّ برأيه، بحجّة أنه يتصرف في خالص حقه؛ لأن أساس الحقوق والحريات العامة ـ في التشريع السياسي والإسلامي ـ هو جلب المصلحة، ودرء المفسدة، كما نوَّهنا، وهو ما فصَّلَه الإمام الشاطبي في «الموافقات»، وبين وجوه التعارض بين المصالح المتضاربة، نتيجةً للتصرّف في الحقوق والحريات التي يمكن أن تقع، فلم تكن الحقوق شرعاً إلا وسائل لجلب النفع، ودفع الضرر لا العكس، فكيف إذا استعملت على وجه ينشأ عنها ضرر عام في ظرف من الظروف؟ ذلك مما يعود على أصل تشريعها بالنقض بداهةً، وهو مناقضة لقصد المشروع أساساً من تشريع الحقوق والحريات، كما بيّنا، ولا ينظر في هذه الحال إلى البواعث وحدها، بل إلى المآلات والنتائج المتوقعة في حدٍّ ذاتها.

وعلى هذا، فالحق أو الحرية يكون مشروعاً في أصله نظريًّا، ولكنه يصبح غير مشروع في الممارسة والعمل، بالنظر إلى النتائج الواقعة أو المتوقعة، كما ترى، وإلا فلماذا وجب الأخذ على يديه؟

و ـ إن تقييد حرية الفرد ولو كان حسن النية، لم يكن اعتباطاً ولا تحكماً، ولا مصادرة لها، كما يُتَوهَّم، بل كان لصالحه، وصالح من معه، وهو المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه، بدليل وحدة المصير التي صوَّرها الحديث.

فالتقييد إذن مجرّد توجيه إلى النجاة، ووقاية للمجتمع من التهافت والانهيار؛ لأن وحدة المصير المحتوم تدلّ على أن المصلحة الخاصة لا تنفصل أبداً عن المصلحة العامة، وذلك كافٍ لأن يلقي بين يَدي الفرد المبرر المنطقي لهذا التقييد، أو المنع.

هذا، وقوة هذا المنطق من شأنه أن يخلق في الإنسان العَقُول الواعي حالة تأثيرية وجدانية، تتساعد مع المنطق على تقبُّل هذا التشريع عن قناعة وارتياح وطواعية، وإلا كان الإلزام بالتكافل بسلطان الدولة حقًّا وعدلاً ومصلحة، كما ذكرنا، إذن (وحدة المصير) تؤذن بوحدة المصلحة، فلا انفصال بين مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع، كما يُصَوِّرُها الحديث.

ز ـ يُصَوِّر الحديث التكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بإطلاق، كما

يُلقي بالمسؤولية على الكافة، وهي مسؤولية عامة تُلقي بواجب الإشراف والتوجيه ثم المنع، على عاتق المجتمع المُمثَّل في الدولة تجاه الأفراد، ولو كانت تصرفاتهم بحسن نية.

ح - بَيَّن الحديث بوضوح أن (التضاد) المستحكم بين الفرد والمجتمع، مصلحة ومآلاً، أمر لا وجود له في التشريع السياسي الإسلامي واقعاً؛ لأنه على فرض وقوعه، يجب رفعه، فهو ظاهري؛ لأن للإسلام حكماً واحداً راجحاً في هذا التعارض، على المجتهد أن يتحرَّاه، والترجيح يعتمد المصلحة الراجحة وهي المصلحة العامة.

لذا كان مفهوم الحق والحرية في الإسلام، اجتماعيًّا وإنسانيًّا، وأن العنصر الجوهري في مفهوم الحق والحرية في الإسلام من المعنى الاجتماعي والإنساني هو مناط مشروعيته، بحيث إذا انتفى هذا المعنى بالتعارض المستحكم في الممارسة والعمل، سقطت مشروعيته بحكم الشرع، فلا تضادَّ حينئذ، وهو معنى لم تصل إليه أرقى التشريعات في هذا العالم.

ط - إن وحدة المصلحة بين الفرد والمجتمع، واقعاً، مما يوجب التكافل الملزم بينهما ويبرره، بل يُسَوِّغُ ترتيب المسؤولية التبادلية، ولكن ذلك كلُّه لا يُلْغي شخصية الفرد أو يوجب ذوبانها، بل يُبقي حقّه الخاص قائماً، تحقيقاً لشخصيته الفردية والاجتماعية في آن معاً؛ إذ (الحق) هو مظهر تلك الشخصية، ودليل امتدادها في المجتمع عن طريق تصرفه فيه.

والمنفي في هذا التشريع، هو فردية مضمون الحق، وإطلاق التصرّف في سلطاته، أو اتخاذه سبباً في الاستغلال المحرم(١)، أو الإضرار بالصالح العام.

هذا، وإلغاء معنى الفردية المطلقة في مفهوم الحق، لا يستلزم إلغاء الحق في ذاته، أو إذابة شخصية صاحبه، وإنما يعني تضمين هذا المفهوم، المعنى الاجتماعي

---

(١) ولهذا حرّم الإسلام الربا والاحتكار وغبن المسترسل، وبيع المضطر، وشراءه، وبيع الحاضر للبادي، وانتفاع المرتهن بالعين المرهونة، وغير ذلك من صور الاستغلال المعروفة أو التي يمكن أن يتمخض عنها تطور العلاقات الاقتصادية مستقبلاً، لوحدة المعنى والمناط، واتساقاً مع منطق التشريع.

الذي قوامه رعاية حق الغير، أو الصالح العام، إلى جانب المفهوم الفردي، وهذا في الواقع انعكاس للفرد نفسه في شخصيته: الفردية والاجتماعية اللتين كونهما هذا التشريع السياسي الإسلامي، على النحو الذي بينا.

وبالجملة، فإن مفهوم الحق والحرية انعكاس للفرد في شخصيتيه الفردية والاجتماعية مما ينفي عنهما الفردية والإطلاق.

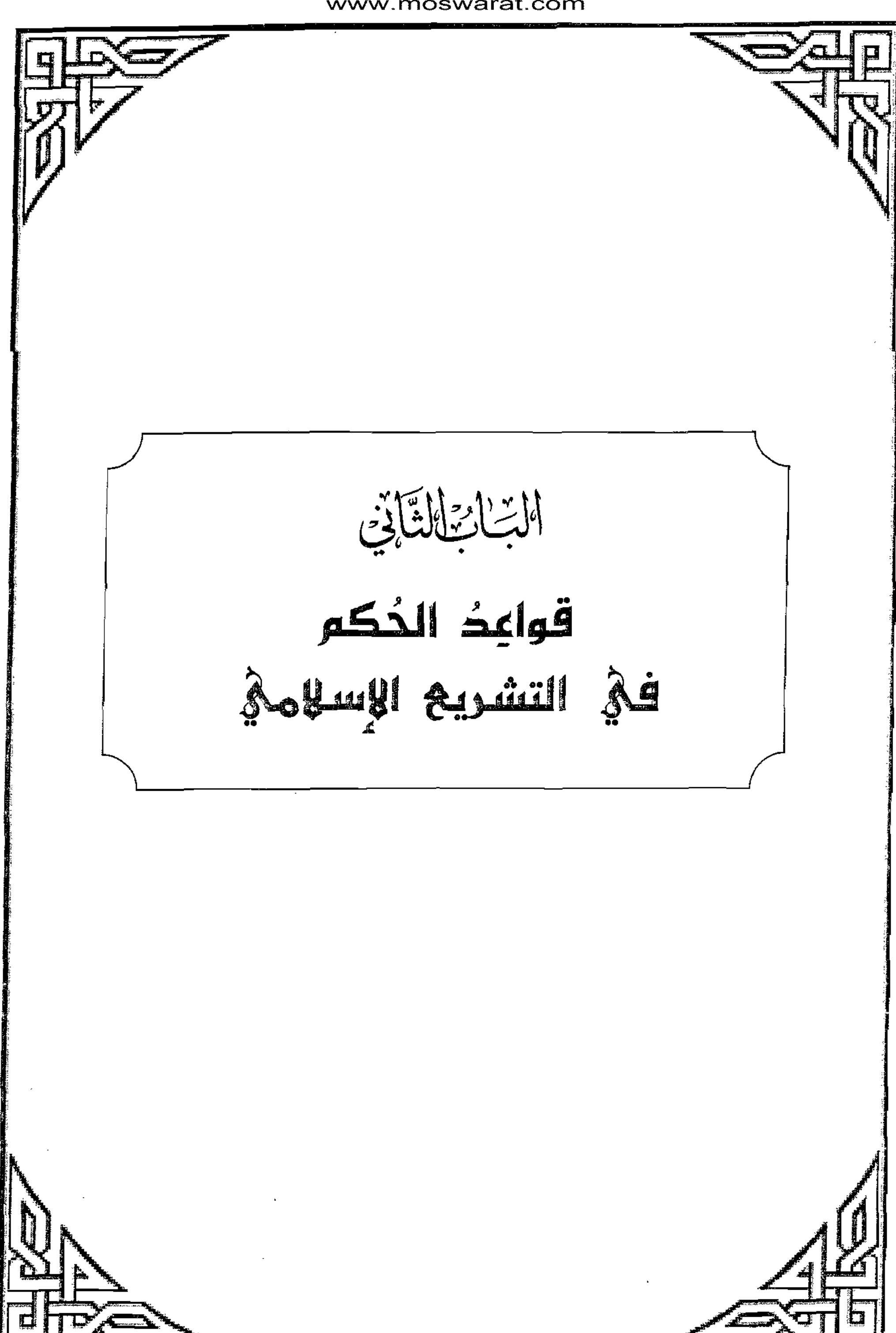
يِ ـ حرية الفرد ـ كما صوّرها حديث السفينة ـ رهنٌ بالنتيجة المبررة للتقييد أو المنع، ولو بالقوة، بنص الحديث: «**إنْ أَخَذُوا عَلى يَدَيْه نَجا ونَجَوْا جميعاً**»[١].

وعلى هذا، فالحرية وتقييدها ليسا ضِدَّيْن، وإنما يجمعهما المعنى الاجتماعي عنصراً جوهريًّا في مفهوم الحق والحرِّية العامة، من حيث كون هذا العنصر مناطاً لمشروعية التصرّف فيهما وقوعاً، والمشروعية هي العدل؛ إذ لا أساس للمشروعية إلا العدل.

وذلك يبدو لنا جليًّا، أن لا عبرة في هذا التشريع السياسي بتقرير المبدأ النظري، بل تراه ينوط (المشروعية) بالنتائج العملية الواقعة أو المتوقعة، تطبيقاً وعملاً وممارسة، ويقضي على مشروعية الأصل إذا أفضت ممارسته إلى مفسدة راجحة، لتناقضها حينئذ مع سنن المشروعات، وبهذه المرونة العجيبة في معاييره التشريعية على أساس من العدل والمصلحة العامة الحقيقية، وربطها بالمشروعية مناطاً لها، وجوداً وعدماً، تحقيقاً لما تتوقف عليه إمكانية تصرف الفرد في حقوقه، وتمتعه بها، والانتفاع بحرياته العامة، على الوجه الأكمل، حالاً أو مآلاً، وتنسيقاً بينهما، أقول: بهذه المرونة يغدو من اليسير إثبات صلاحية هذا التشريع لكل زمان ومكان، لتوافر عناصر خلوده.



(١) أخرجه البخاري: ٢٦٨٦، وأحمد: ١٨٣٦١، من حديث النعمان بن بشير.



الباب الثاني

قواعد الحكم في التشريع الإسلامي


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



قواعدُ الحُكم في التشريع الإسلامي

أ ـ ليست السياسة في التشريع الإسلامي أمراً[1] عارضاً قد ألجأت الظروف إلى اتخاذه سبيلاً لتدبير شؤون المسلمين في مجتمعهم الجديد في (المدينة) بعد الهجرة، وإنما كانت استمراراً لما بدأ أولاً في مكة قبل الهجرة، إبان ظهور الدعوة، يؤكد هذا بيعتا العقبة: الأولى والثانية[2]؛ إذ كانت كلتاهما عقداً تاريخيًّا حقيقيًّا بين الرسول ﷺ وبين وفود المدينة، قامت على أساسه الدولة الإسلامية وكانت الهجرة إحدى النتائج التي ترتبت عليهما[3]، بأمر الله عز وجل.

إذن لم يكن عقد البيعة ـ في الإسلام ـ وهميًّا، على النحو الذي رأينا في فلسفة أصحاب نظرية (العقد الاجتماعي) من مثل جان جاك روسو، وهوبز، ولوك، وبودان، وغيرهم، إذ لم يثبت تاريخيًّا أن مثل هذا العقد المزعوم قد وقع فعلاً، وكان أساساً لنشوء الدولة في أزمانهم.

وأما بعد الهجرة، فقد رأينا من مظاهر سيادة الدولة من الناحية العملية ما يثبت قيام الدولة فعلاً، وليس أدلّ على ذلك من توافر عناصرها، من المجتمع، والتشريع،

---

(١) كانت هذه دعوى بعض الكاتبين المُحْدَثين وهو القاضي الشرعي المصري علي عبد الرزاق في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم».

(٢) «سيرة ابن هشام»: ص٢٤٢، ٢٤٦. [ط. الرسالة ناشرون].

(٣) «النظريات السياسية» ص٢٠ الدكتور ضياء الدين الريس.

والموطن، والسلطة الحاكمة؛ إذ لم يثبت أن كان لغير الرسول ﷺ سلطة على هذا المجتمع الجديد، أو تدبير شؤون الحكم فيه.

وأيضاً (الصحيفة) تعتبر أول دستور لهذه الدولة الناشئة.

وهذا يؤكد ما قلنا، من أن السياسة لم تكن أمراً عارضاً بحكم الظروف الجديدة في المدينة بعد الهجرة، كما زعم بعض المستشرقين ومن جاراهم من الكتَّاب العرب المحدَثين، وإنما كانت استمراراً لما وقع قبلها، وكانت الهجرة إحدى نتائجه، فالسياسة تقوم على آكد الأصول في الإسلام، على ما بيّنا، وما سيأتي تفصيله.

ولا يعكر على هذه الأصول أن الدولة الجديدة تستند أساساً إلى عقيدة دينية، وذات أهداف ومقاصد دينية؛ لأن النظر إلى هذا الوجه نظر مبتسر لا يلغي الوجه الآخر الذي اكتملت فيه مظاهر سيادة الدولة بأجلى معانيها؛ إذ الإسلام يجمع بين شؤون الدنيا والدين، كما يجمع بين الأولى والآخرة، على ما بيّنا.

نعم، ظهرت الدعوة ـ في أول أمرها ـ قائمة على أصول الكيان الاعتقادي، والعبادي بمعناه الخاص، والخلُقي، وهذه بمجموعها تمثل الأصل العام الذي تستند إليه سائر الكيانات الأخرى التي تم ابتناؤها في المدينة بعد الهجرة، كالكيان الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، حين توافرت المقومات الأساسية للدولة، من الأرض، والمجتمع، والتشريع، والسلطة الحاكمة، فكانت هذه استمراراً متصلاً لما بدأ أولاً، كما أسلفنا.

أول دستور للدولة الجديدة في المدينة (الصحيفة)[1]:

هذا، وقد وضع الرسول ﷺ إثر هجرته إلى المدينة، أول دستور[2] للدولة الجديدة

(١) راجع: «الوثائق السياسية» للدكتور حميد الله ص٤١ .

(٢) الدستور نقصد به القواعد الأساسية العامة التي يقوم عليها الحكم، وقد أطلق عليه (الصحيفة). «سيرة ابن هشام»، وراجع نصوص هذه الصحيفة محققة في كتاب «الوثائق» للدكتور حميد الله ص٤١ .

وقد نسخ بعض من قواعد الصحيفة، كالإرث بالمؤاخاة فأصبح بالقرابة والزوجية ومن مثل وجوب =

على نحو لم يكن معهوداً في الفكر السياسي في ذلك العهد بعد أن توافرت عناصر الدولة من الإقليم، والأمة، والتشريع، والسلطة القائمة بتنفيذه.

على أن هذا الدستور بوجه عام ـ على الرغم من نسخ بعض أحكامه العامة بالتشريع السياسي اللاحق ـ يعتبر بحق ميثاقاً دوليًا من حيث مفاهيمه العامة، بما تصلح لإقامة علاقات دولية في عصرنا هذا، ولما يمتاز به من خصائص إنسانية عامة، وبما يقوم عليه من العدل المطلق، والمساواة بين البشر في الاعتبار الإنساني، وتقرير المساواة بين الشعوب، تأسيساً على وحدة الأصل، وتحريم الاستعلاء بالعنصر، وما استلزم هذا الاستعلاء من التوسع العدواني، مما سيأتي تفصيل القول فيه.

ثم تتابع نزول التشريع السياسي بعد ذلك وحياً، يرسي قواعد الحكم الصالح العادل، ويحدد مقاصده الموضوعية[١] المجرّدة في المجتمع البشري كلّه.

وجوب إقامة الدولة، وجهاز الحكم فيها، ثبت بالتشريع الإسلامي نفسه، كتاباً وسنة وبالإجماع وبالمعقول.

أ ـ وجوبها بالإجماع:

هذا، وقد ثبت وجوب إقامة الدولة، وتولية من يمثلها عملاً بالإجماع، فضلاً عن الكتاب، والسنة، والمعقول.

= القتال على مواطني الدولة، من اليهود فأصبح على المسلمين خاصة، لما ثبت من مكرهم وعدم إخلاصهم للدولة. وكذا، سلخ حق المواطنة عن العربي المشرك فأصبح لا يقبل منه ـ لاكتساب هذا الحق ـ إلا الإسلام، وذلك أن الجزيرة العربية أصبحت قاعدة الإسلام من جهة، وأنه يجب تحصين الإنسان بمعاني الوحي، إنقاذاً له من ضلال الوثنية والشك، من جهة أخرى.

(١) يقصد بالموضوعية المنزهة عن الغرض العنصري، أو الهوى الإقليمي، أو المطمع الشخصي، أي: المجرّدة عن جميع المنازع والأهواء الخاصة، قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١].

ولا ريب أن الأنانية العنصرية، أو الاستئثار الإقليمي، أو المطمع الذاتي دون حق من أسباب استشراء الفساد في الأرض، وإثارة الحروب المدمرة، والاستعمار الظالم العاتي وأساس الفساد في هذا هو العبث باستواء ميزان الحق والمساواة والعدل المطلق الذي وضعه الإسلام.

يقول الإمام الماوردي في هذا الصدد: «وعقدها[١] لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع[٢]، وهو إجماع الصحابة والتابعين».

وإجماع الصحابة آكد الإجماعات على وجوب إقامة الدولة، وأداة الحكم فيها، ولقد تقرر هذا تاريخيًّا في اجتماع السقيفة؛ إذ لم يخالف أحد من الصحابة في أصل إقامتها، وإن اختلفوا في صفات الشخص الذي يستحق توليها، وحين قال أبو بكر الصديق: «لا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا، وهاتوا آراءكم»[٣] لم يخالف أحد، أو ينكر عليه هذا القول، فكان إجماعاً، ودليلاً قاطعاً على وجوب إقامتها.

ب ـ أدلة وجوبها بالكتاب والسنة:

١ ـ أما الكتاب فلقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ووجه الاستدلال بالآية الأولى أن أولي الأمر هم **أصحاب الشؤون**[٤]، ولا شأن أعظم من الولاية العامة، فكان من يتولاهم أجدر بالطاعة، فدل ذلك لزوماً على وجوب تَوْلِيَتِه.

وأما وجه الاستدلال بالآية الثانية فلأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشرعية كلها، وتنفيذ الشريعة واجب، فمن يتوقف عليه القيام على الشريعة بتنفيذ أحكامها من المسلمين، تجب إقامته بالنص الآمر، كما تجب طاعته؛ لأنها طاعة الله في شرعه، وهؤلاء هم أولو الأمر، ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

---

(١) يعني عقد «الإمامة» وهي الحكومة التي تقوم على أساس الشرع الإسلامي.

(٢) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٥.

(٣) «المواقف مع شرح الجرجاني»: (٨/ ٣٤٦)، وانظر الشهرستاني في كتابه: «نهاية الإقدام» ص٤٧٩، و«النظريات السياسية» للدكتور الريس ص٢٠.
هذا، والقيام بمهمة الحكم فرض على الكفاية.

(٤) لأن لفظ الأمر مفرد معرف بـ«آل» الاستغراقية، وهي تفيد العموم، وإذا كان الأمر بمعنى الشأن، فأولو الأمر هم أصحاب الشؤون في الأمة.

هذا، وقد أشار القرآن الكريم إلى الدولة منذ أن قُدِّر للإسلام أن يكون نظاماً وتشريعاً، أساسه الحق والعدل، غير مقتصر في ذلك على ظهورهما، بل وكَلَ إلى الرسول ﷺ ثم إلى المؤمنين به تنفيذهما، والجهاد الخالص في سبيل هذا التنفيذ، بقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٥٤].

ووجه الاستدلال أن المقصود بقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ النبيّ محمد ـ عليه الصلاة والسلام؛ إذ حسده اليهود منذ أن أقام الدين على أساس الدولة، ظنًّا منهم أن تدبير شؤون الحكم والسياسة مما يطعن في نبوءَته. فكان الردُّ أنَّ هذا الذي اضطلع به الرسول ﷺ لم يكن بدعاً في النبوات، بل لقد سبق أن آتى الله تعالى الملك العظيم لمن سبق من الأنبياء.

فالإسلام إذن دين قائم على قاعدة الدولة منذ قُدِّر له أن يكون تشريعاً[1].

ومن غير المعقول أن يكون أمر تنفيذ هذا التشريع موكولاً لغير المؤمنين به، ومن هنا كانت الطاعة لأولي الأمر منهم.

٢ ـ وأما السنة، فمن مثل قوله ﷺ: «**مَنْ ماتَ وليستْ عليه طاعةٌ، ماتَ مِيتةً جاهلية**»[2].

وفي رواية ابن عمر: «**مَنْ خَرجَ من الجماعة قِيدَ شِبْر، فقد خَلَع ربقة الإسلام من عُنُقِه، حتى يُراجعه، ومَنْ مات وليس عليه إمامُ جماعةٍ، فإنّ مَوتَتَهُ موتة جاهلية**»[3].

وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[4].

---

(١) انظر في هذا المعنى: «أصول النظام الاجتماعي» للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ص٢٠٦.

(٢) أخرجه أحمد: ١٥٦٩٦، من حديث عامر بن ربيعة، وهو حديث صحيح لِغيره.

(٣) أخرجه الحاكم: (١/ ١٥٠)، وبنحوه الطبراني في «الكبير»: ١٣٦٠٤.

(٤) أخرجه عبد البر في «التمهيد»: (١/ ١١٨).

هذا، وقد علمت من السنة ما كان من أمر بيعتي العقبة قبل الهجرة، والصحيفة بعد الهجرة.

وكذلك ما ورد في السنَّة القولية من أحاديث صحيحة تفيد بمجموعها وجوب إقامة الدولة، ووجوب طاعة أولي الأمر فيها، فيما عدا الأمر بالمعصية، كقوله ﷺ: «**لا طاعةَ لمخلوقٍ في مَعْصيةِ الخَالِق**»(١).

ج ـ وأما وجوبها بالمعقول

فلأن «الأمة» التي أوجب الكتاب العزيز قيام وحدتها بقوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢] كفرض من أعظم فرائض الدين، لا يمكن تحقيق وحدتها هذه في مجتمع سياسي منظم واقعاً، وبما يستلزم ذلك من وجود سلطة قائمة على القوة والمنعة، لحفظ كيان الأمة وسيادتها في الداخل، باستقامة أمرها، واستتباب الأمن فيها، وإقامة العدل الشامل فيما بينها، صَوْناً للنفوس، والأموال، والأعراض، وقطع دابر الفوضى والتنازع والتظالم، وتعزيز تلك السيادة في الخارج أيضاً، على الصعيد الدولي، بتحصين حدودها وحماية أجوائها وسواحلها ومياهها، وسدِّ ثغورها بالجند المرابط، أقول: لا يمكن تحقيق ذلك عملاً، **إلا بالدولة**.

وأيضاً، الغرض من إنزال الشريعة هو تحقيق مقاصدها في الخلق، ولا يتم ذلك إلا بتنفيذها، وتنفيذها لا يمكن أن يتم إلا بالدولة، فكانت إقامتها واجبة لوجوب ذلك بالبداهة.

ومما يؤكد هذا أيضاً، أن التشريع الإسلامي قد تضمن كثيراً من مظاهر سيادة الدولة، وعلى الصعيد الدولي بوجه خاص، من مثل قواعد الجهاد (الحرب) والسلم، وإبرام المعاهدات، ومعاملة الأسرى، وغير ذلك، كما تضمن من مظاهر سيادتها في الداخل، من مثل إقامة «العقوبات» من الحدود، والتعازير، استئصالاً لشأفة الجرائم، وعملاً على استتباب الأمن العام، ومن مثل قواعد نظام الأسرة، ومبادئ الاقتصاد،

---

(١) أخرجه أحمد: ١٠٩٥، من حديث علي، وإسناده صحيح.

والمعاملات، وإنشاء مرافق الدولة التي تعتبر فروضاً كفائية عامة، وفي مقدِّمتها مرفق القضاء، وولاية المظالم، ونظام الحسبة، وتنفيذ أحكام الشريعة وتطبيقها عملاً، أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، أقول: لا يمكن أن يتم تحقيق ذلك كله عقلاً دون دولة قائمة بجهازها الحاكم، ومعلوم ـ أصوليًّا ـ أن النص الدال على الملزوم دال على لوازمه العقلية، وحجّة عليها، كما لو كان منصوصاً عليها، وهذه هي دلالة الإشارة عند علماء الأصول، اتساقاً مع منطق التشريع، وإلا كان الخُلف والتناقض، وهذا لا يتصوَّر في كتاب الله وسنة رسوله.

هذا، ويقرّر ابن حزم وجوب إقامة الدولة بالعقل بقوله: «وقد علِمْنا بضرورة العقل وبديهته، أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال، والجنايات، والدماء، والنكاح، والطلاق، وسائر الأحكام كلّها، ومنع المظالم، وإنصاف المظلوم، وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم، وشواغلهم، واختلاف آرائهم. فلا تصحُّ إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد أو إلى أكثر من واحد»[١].

ويقرِّر الإمام الغزالي هذا الدليل العقلي أيضاً بأسلوب آخر، ولا سيما أيام الفتن، وموت السلطان، حيث يقول: «وأن ذلك لو دام، ولم يُتدارك بنصب آخر مُطاع، دام الهرَجُ، وعمَّ السيفُ، وشمل القحط، وهلَكَتِ المواشي، وبطَلتْ الصناعات، وكان كلُّ من غَلب سلَبَ، ولم يتفرَّغْ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف»[٢].

ثم ينتهي إلى النتيجة المستخلصة التي تفسرها الحالات السابقة بقوله: «ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان: الدين أساس، والسلطان حارس، وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[٣].

ومن مقررات الشرع المُحكَمَة التي تعتبر من أهم قواعد سياسة التشريع في

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ٨٧).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٥ ـ ١٠٦.

(٣) المرجع السابق.

الإسلام، أن «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب»، فكل ما لا تتمُّ مصلحةُ الأمة إلا به، فهو واجب تحقيقه واقعاً وعملاً، إجماعاً، بوجوب تحقيق تلك المصلحة.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الماوردي: «وبعض الفقهاء أوْجَبها عقلاً، لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويَفصِلُ بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين»[(١)].

ولذا نرى أئمة الفقه السياسي الإسلامي ـ من مثل الإمام الجرجاني ـ ينتهي به اجتهاده إلى أن إقامة الدولة **من أعظم مقاصد الدين**، إذ يقول: «نصب[(٢)] الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين»[(٣)].

وكذلك يرى الإمام الغزالي «أن (السياسة) في الإسلام أصل من أشرف الأصول التي لا قوام للعالم إلا بها» على حد تعبير الإمام الغزالي؛ لأنها تستهدف استصلاح البشر دون تمييز، تحقيقاً لإنسانية الإنسان، وعمارة الدنيا، وإقامتها على أساس من الحق والعدل المطلق، والفضائل، والوحدة الإنسانية، ومصلحتها العليا، وما يستلزم ذلك من تحقيق (التكافل) الإنساني الملزم في مجالات الحياة كلِّها عملاً، والتعاون المثمر على الصعيد الدولي، بشتى الوسائل الممكنة، على الرغم من اختلاف الدين، كما أشرنا، وهذا هو **التواصل الحضاري**، بما يكفل أسباب الأمن والاستقرار، والتكافؤ، ويصون حرية الاعتقاد في العالم كله، لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ولقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

وبذلك قضى الإسلام على جميع أسباب الاضطراب العالمي: من العنصرية، ومبدأ مصلحة الأقوى، وسياسة الأمر الواقع، وما يسوِّغ ذلك من التوسع العدواني، والاستعمار الاقتصادي والسياسي للشعوب المستضعَفَة المقهورة في الأرض، أنانيةً وشعوبيةً، واستعلاءً عنصريًّا.

---

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٥ وما يليها.

(٢) تولية الإمام.

(٣) «شرح الجرجاني على المواقف»: (٨/ ٣٤٦).

وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالي أيضاً، مؤكداً أن إقامة الدولة من ضروريات الشرع، لتوقف استقامة نظام الدين ونظام الدنيا معاً على وجودها، بل وتوقف الظفر بسعادة الآخرة على قيامها أيضاً، حيث يقول: «فَبَانَ أن السلطان (الدولة وجهاز الحكم فيها) ضروريٌّ في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروريٌّ في نظام الدين، ونظام الدين ضروريٌّ في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام[1] من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه، فاعلم ذلك»[2].

فالنتيجة المنطقية[3] لمقدِّمات الإمام الغزالي ـ كما ترى ـ أن نظام الدنيا ـ وهو الدولة وسلطاتها وجهاز الحكم فيها ـ أساس للدنيا والدين والسعادة الأخروية، وفي هذا من رفع شأن الدولة، وبيان ضرورتها القصوى في حياة الأمة، كفالة لاستمرار تبليغ التشريع وتطبيقه وتحقيق مقاصده، ما لا يخفى.

ثم ينتهي الإمام الغزالي إلى أن الفوز بسعادة الآخرة، مما انعقد على وجوب العمل من أجله إجماع الأنبياء، وهو مقصودهم قطعاً.

وأكد الغزالي ضرورة الدولة للدين، وأن التلازم بينهما عقلي وشرعي لا ينفك؛ إذ لا يستقيم أمر أي منهما دون الآخر، فهما صِنْوان، كما قدَّمنا.

هذا النظر من قبل فلاسفة السياسة المسلمين، ينطلق مما استقر في أذهانهم، من تصور أو مفهوم للدولة، مستقى من مبادئ الإسلام، ومثاليته، وهو تصور «حضاري».

وبيان ذلك، أنَّ تعليلهم يُشْعِر بأن وجوب إقامة الدولة لدفع الفوضى[4]، وتجنب

---

(١) رئيس الدولة.

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٦، وانظر في هذا المعنى أيضاً: «العقائد النسفية بشرح التفتازاني» ص١٤٠ وما يليها، وابن خلدون في «مقدمته» ص١٤٩ وما يليها.

(٣) انظر في هذا التلازم بين الدين والدنيا، في التشريع السياسي الإسلامي الذي أكد عليه الإمام الماوردي، كتابه «أدب الدين والدنيا» ص١١٣ وما يليها [ط. الرسالة ناشرون ٢٠٠٤].

(٤) الفوضى دليل التخلف، والبدائية، والضعف، وضياع الحق، وانهيار العدل، واستشراء الفساد والظلم، وهذا ليس من المدنية والحضارة في شيء. هذا، والفوضى هي اللازم العقلي لعدم وجود الدولة وجهازها الحاكم، كما أشار الماوردي «الأحكام السلطانية» ص٥ وما يليها.

تسافك الدماء، والتظالم، والاعتداء على الأموال والأعراض، ولإقامة عدل الشريعة المطلق، وصون الأُمة أفراداً وجماعات، لا جَرَمَ أن هذا النظر ينطلق من مفهوم (حضاري إنساني عام) قوامه الحرية والعدل، والحق، والمساواة، والفضيلة، والنظام، والمصلحة الإنسانية العليا بلا مِراء.

على أن هذا النظر يفسِّر لنا أيضاً ظاهرة اهتمام فلاسفة السياسة في الإسلام بشخصية رئيس الدولة التي احتلت مكاناً بارزاً في بحوثهم؛ لأن من المفروض أن الشخصية المعنوية للدولة، وخصائصها، تتمثل واقعاً وعملاً في شخصية رئيسها الأعلى، وجهاز الحكم فيها من وزرائه وموظفيه الذين ينبغي أن يراعى في توليتهم كفاءات تتعلَّق بطبيعة وظائفهم، وعلى أرفع مستوى، يتفق وطبيعة المناصب الرفيعة الحساسة التي يتقلّدونها في الدولة، ضماناً لتحقيق مقاصدها.

٣ ـ شخصية الإنسان الفرد: الخاصَّة والعامة، لا يمكن تحقيقها إلا في ظل دولة:

هذا، ومما يؤكد وجوبها أيضاً أن شخصية الإنسان الفرد: **الخاصة، والعامة**، لا يتمكن من تحقيقهما عقلاً وواقعاً على أكمل الوجوه، فيما يقوم به من نشاط حيوي، روحيًّا، واجتماعيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا، وعلميًّا، إلا في ظل دولة، فثبت أن قيام الدولة ضروريٌّ لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع، وتحقيق المصالح الفردية على السواء.

ولعل هذا هو السِّرُّ في تمجيد الإسلام للدولة تمجيداً لم نره فيما بين أيدينا من مصادر الفقه السياسي الوضعي، أو على النحو الذي قرّره فلاسفة السياسة في الإسلام، من مثل الإمام ابن تيمية بقوله: «فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربةً يُتقرب بها إلى الله»[١].

تمجيد فلاسفة السياسة في الإسلام للدولة مشتق من عظم المهمات والوظائف المنوطة بها:

ويبدو تمجيد فلاسفة السياسة المسلمين للدولة، من أنهم اعتبروا رئيسها الأعلى

(١) «السياسة الشرعية» لابن تيمية ص٧٧.

قائماً مقام «**النبوة**» في حراسة **الدين**، وسياسة **الدنيا**، فهذا الإمام الماوردي مثلاً يؤكد هذا المعنى بقوله ـ وهو بصَدَدِ تعريفه **للدولة أو** «**الحكومة**» التي تمثلها، وتتولّى مقاليد الحكم ـ بأنها: «موضوعة لتقوم مقام **النبوة**، في حراسة الدين، وسياسة الدنيا»[١].

ولهذا، يشترط فيمن يتبوأ منصب الرئاسة ـ في نظر الإمام الغزالي ـ أن يدرك طبيعة هذه الولاية العامة، وقدرها، وخطرها، أي: أن يتفهم تبعاتها ووظائفها، وأعباءها الجِسَام[٢].

ولعلّ هذه الأعباء الجسام من السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية التي ألقى بها الإسلام على عاتق الرئيس الأعلى وموظفيه، تربو على المهام الدينية، مما يجعل منه ـ في شرع الإسلام ـ حاكماً سياسيًّا في المقام الأول، نجد هذا واضحاً فيما يقرر الإمام الماوردي من مقومات الدولة الأساسية التي يجب تحقيقها، وتتلخص فيما يلي:

أ ـ (**دين مُتّبع**): أي: لا ابتداع فيه ولا انحراف عن مقاصده، أو تهاون في إقامته وتنفيذ أحكامه، أو تطويع لأحكامه تأويلاً مستكرهاً لأغراض خاصة.

ب ـ (**سلطان قاهر**): أي: سلطة قوة ومنعة، تحفظ الأمن داخلاً، وتحمي الحدود من أي عدوان خارجي، ولا سيما من الجو، أو من الثغور. وهذا يتمثل في الشرطة والجيش، وما يتبعهما من أجهزة.

ج ـ (**عدل شامل**): بتنفيذ الشريعة، والتشريع الاجتهادي لما تحتاجه الأمة، من تبيُّن الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه ـ وإقامة مرفق القضاء ـ والحسبة، وولاية المظالم أو ما في معناها، مما يقوم مقامها.

د ـ (**أمن عام**): باستئصال شأفة الجرائم، ومطاردة المجرمين، وقطاع الطرق، وتحقيق التكافل، عملاً وحسبةً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بقدر الطاقة، وإقامة الحدود، والتعازير هي العقوبات التي استنبطت اجتهاداً فضلاً عن العقوبات المنصوصة.

---

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٥ .

(٢) «التبر المسبوك» للإمام الغزالي ص٢٠.

هـ ـ **(خصب دائم)**: أي: العمل على استثمار الأرض، والمال وبما يُحققه على أكمل وجه، وباستمرار، وذلك إنما يتم باتباع أحدث الطرق العلمية في هذا الاستثمار، توفيراً للحاجات المتنوعة والمتجددة للأمة والدولة، في جميع الظروف.

و ـ **(أمل فسيح)**[1]: عدم الجنوح إلى التشاؤم، أو اليأس، فالثقة بالله تعالى يجب أن تكون متوافرة، مع العمل الدائب، وتقوية الروح المعنوية، ولا سيما في الجيش المقاتل.

وهذه العناصر الإجمالية، معظمها أمورٌ تتعلَّق بمظاهر سيادة الدولة، كما ترى، من تنفيذ التشريع القائم، وتطبيق أحكامه، وبما يستلزم من الاجتهاد التشريعي من أهله في كل ما لم يرد فيه نص، وفاء لحاجة المجتمع المتزايدة، من النظم واللوائح والإجراءات مما تقتضيه مبادئ هذا التشريع وأصوله العامة، وهو ما يفيده قول الإمام الماوردي: «دين متبع».

هذا، وهيمنة التشريع على الحاكم والمحكوم بيِّنة، وهو أهم مظهر من مظاهر السيادة.

وأيضاً، يتعلَّق بتلك العناصر إقامة العدل الشامل في جميع مجالات الحياة: الاجتماعية، والاقتصادية، والإدارية، والسياسية، وأمام القضاء، وأجهزته المختلفة، وهذا ما يفيده قوله: «**عدل شامل**».

أ ـ **أما العدل الاجتماعي**: فذلك ما يستحقه كل فرد في الدولة من تأمين كفايته، في الغذاء والكساء والسكن، والمستوى الصحي، سواء أكان أجر عمله لا يكفيه، أم كان عاجزاً أو فقيراً، أو شيخاً هرماً، أو طفلاً يتيماً، من أموال الزكاة، وغيرها إن لم تف حصيلتها، وهذا ضرب من التكافل الاجتماعي الذي شرعه الإسلام ركناً أساسيًّا من أركان الدين الخمسة يتصل بالعقيدة، وهو من صميم العدل الاجتماعي، فانظر كيف اتصل العدل الاجتماعي بالعقيدة نفسها، كركن أساسي فيها؟

ب ـ **وأما العدل الاقتصادي**: فبتحريم الربا، والاستغلال بجميع صُوَرِه، ولا سيما

---

(١) «أدب الدين والدنيا» للماوردي ص١٣٠ [ط. الرسالة ناشرون ٢٠٠٤].

عن طريق الاحتكار، أو الاضطرار، أو عدم الخبرة، أو وجوه النشاط الاقتصادي الذي يتسبب عنه ضرر عام.

وكذلك تحريم القمار، والرشوة، والغش في المبيعات والصناعات ومواد الغذاء، وسائر طرق الكسب غير المشروعة.

ومن العدل الاقتصادي أيضاً، إقرار حقِّ الملكية كأصل ثابت بمفهومه الاجتماعي بما ينفي التعسف فيه، بل وفي سائر ممارسات الحقوق الفردية المالية؛ لأن درْءَ التعسف عدلٌ، ومن ذلك أن تكون مواقف المالك السلبية والإيجابية إبّان استعماله للحق متفقةً مع مقتضيات الصالح العام، غير متناقضة معها، على النحو الذي بسطنا، سواء أكان أثر التعسف لاحقاً بالفرد أم المجتمع.

وكذلك إباحة التملك بالقدر الذي لا يضرُّ بالمصلحة العامة؛ لأن حق التملك هو الوسيلة الطبيعية لحق الملكية، ليتمكن المالكُ من القيام بدوره في أداء ما لهذه الملكية من وظيفةٍ اجتماعيةٍ تُساهم في النماء الاقتصادي، وتوفير الثروة وتنميتها، ولكن في إطار الصالح العام، خشية وقوع التناقض بين المصلحة الخاصة والعامة، وهو ما لا يُبيحُه الإسلام بحال.

وأيضاً، إتاحة الفرص المتكافئة، تشجيعاً للنشاط الفردي في الميدان الاقتصادي، أو المبادرة الفردية، مع مراعاة حق الغير.

ج ـ **وأما العدل الإداري، والسياسي**، فأساِسه توليةُ الأَكفَاء في الوظائف العامة، وتقديم الأكْفأ على الكُفءِ، دون محاباةٍ لقرابةٍ، أو صداقةٍ، أو موافقةٍ في بلد، أو لأي سبب لا يتّصل بالكفاءة، لقوله ﷺ: «**من ولَّى رَجُلاً وهو يَرى أنّ غيرَهُ خيرٌ مِنه، فَقَدْ خان الله ورسولَه**»[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

وهذا مبدأ وضْعِ الرجل المناسب في المكان المناسب الذي أكّده الإمام الماوردي في تولية الأصلح، وهو ما أطلق عليه «رجل الوقت».

---

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١١٢١٦، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١١٨)، والحاكم: (٤/ ١٠٤)، من حديث ابن عباس، وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وذكره الهيثمي في «المجمع»: (٥/ ٢١١)، وقال: رواه الطبراني وفيه أبو محمد الجزري حمزة ولم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح.

وكذلك التفاضل في العطاء والرواتب على أساس التفاوت في الكفاءات، عدلاً، فالجزاء على قدر العمل، جودةً وكفاءةً، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا﴾ [الأنعام: ١٣٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ [الأعراف: ٨٥].

هذا، ويرى الإمام «الطوسي» وجوب التحرِّي عن الشخصيات ذوي الكفاءات، للوقوف على مدى نزاهتهم، وعدالتهم، إذا ما أريد تعيينهم في الوظائف الحساسة في الدولة، كيلا تُتَّخذَ هذه المناصب الهامة وسيلة لاستغلال النفوذ، أو كسب المنافع الشخصية، فيضُرُّ بكيان الدولة ومصالحها العليا، أيَّما ضرر، لخطورة المنصب، فاشترط ما يلي:

١ ـ أن يكون ذا كفاءة ممتازة تتعلّق بالمنصب العام الذي يتقلده.

٢ ـ أن يكون نزيهاً مرتفعاً عن استغلال المنصب لمنافع مادية تعود على شخصه.

٣ ـ ألّا يجمع بين وظيفتين.

٤ ـ ألّا يجعل لعلاقات الصداقة تأثيراً على أعمال السياسة العامة.

٥ ـ أن يبتعد عن كل ما مِنْ شأنه الإضرارُ بمصلحة الحكم.

٦ ـ المنع من تدخل نساء موظفي الدولة ذوي المناصب العالية في شؤون الحكم[1].

٧ ـ هذا، وحق الشورى للأفراد الأكفاء، حق سياسي ثابت شرعاً، تمكيناً لهم من المشاركة السياسية عملاً، وتحقيقاً لمواهبهم ومَلَكاتهم، لما يتعلّق بذلك من إمكانية اجتناء الأمة لثمرات جهود أبنائها، ولأن حرمانها منها ظلمٌ لها، وإضرارٌ بها، وهذا لا يجوز بالإجماع، ولأن الصالح العام هو أساس مشروعية الولاية العامة، للقاعدة العامة: «التصرفُ على الرعية منوطٌ بالمصلحة».

د ـ **وأما العدل** أمام القضاء، فذلك مما لا يفتقر إلى بيان، فالناس جميعاً أمام

(١) المجلد التاسع ـ العدد الثاني ـ من تراث الإنسانية.

شرع الله سواء، دون تمييز في الفقر أو الغنى، أو الجاه، أو الثراء، أو المنصب، أو العائلة، أو الطبقة، فيجب تطبيق حكم الله تعالى بإطلاق، تأديةً لأمانة الحكم، وحق الله، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

ومن أبرزها إعطاء كل ذي حق حقه، وصيانة النفوس، والأعراض والأموال، ولقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

ولقوله ﷺ: «**لو أنّ فاطمةَ بنتَ مُحمد سَرقَتْ لقطعَ محمدٌ يَدَها**»[1] وأبوها رسولٌ مصطفى، والرئيس الأعلى للدولة، وهذا ما يفيده قول الإمام الماوردي من وصف العدل بالشمول، كما أشرنا.

وكل ذلك مقرر في هذا التشريع العظيم.

انتهينا فيما تقدم إلى بيان العدل في التشريع، شمولاً، والعدل أمام القضاء، تطبيقاً وتنفيذاً، والعدل الاجتماعي، والاقتصادي والسياسي.

وأما التفاضل، فإنما يقوم على أساس العمل الصالح، ومبلغ جودته وأثره، لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾ [الأنعام: ١٣٢] ولقوله سبحانه: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] ولقوله عز وجل: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧].

وكذلك التفاضل في «العلم» لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] وقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] وهذا شامل للتفاوت في الكفاءات بما هي درجات من العلم، فيستلزم ذلك التفاوت في العطاء والأجر عدلاً، والتفاضل مقرر كذلك في الجهاد والتضحيات الجسام، لقول عمر رضي الله عنه: «الرجل وبلاؤه في الإسلام».

(١) أخرجه البخاري: ٣٤٧٥، ومسلم: ٤٤١٠، وأحمد: ٢٥٢٩٧، من حديث عائشة.

هذا، ومما يتصل بهذه العناصر الإجمالية، إعداد القوة اللازمة والمُرهِبَة، لتعزيز سيادة الدولة، **داخلاً وخارجاً**.

ولا ريب أن تحقيق هيبة الدولة والأمة، مقصد شرعي أساسي في الإسلام، لقوله تعالى: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ﴾ [الحشر: ١٣] وقوله ﷺ: «**نُصرتُ بالرُّعب**»(١).

أما تعزيز السيادة داخلاً، فلتحقيق استتباب الأمن، والنظام، وتنفيذ التشريع، والعمل على تحقيق المصالح العامة والخاصة على السواء، وتحقيق التكافل.

وأما خارجاً، فذلك يتمُّ بإعداد الجيش عُدّةً، وكفاءةً قتاليةً، على مستوى كل عصر، إرهاباً للعدو، وصيانة لحدود الدولة، وحمايةً لأجوائها وسدًّا لثغورها، بالقوة الضاربة، والجند المرابط، دفعاً لأي عدوان مفاجئ لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١].

وأما الخصب الدائم الذي نوَّه به الإمام الماوردي، فهو اتخاذ الأسباب الملائمة والناجعة للاستثمار والإنتاج، على أتَمِّ وجه، وأوفره، تحقيقاً للرخاء الاقتصادي، والتقدم الحضاري، وإذا كان هذا لا يتحقق إلا باتخاذ أحدث الطرق العلمية، فيجب المصير إليها، لِتعلُّق مصلحة الأمة بها، ومعلوم أن ما لا تتحقق المصلحة العامة إلا به، فهو واجب، فيغدو العكوف على الطرق القديمة البالية في الاستثمار والإنتاج محرماً شرعاً في أيامنا هذه لإضراره بالصالح العام، وهو سبب التخلف والضعف، فتبيَّن لك أن هذه العناصر الإجمالية هي من مظاهر سيادة الدولة، داخلاً وخارجاً.

والخلاصة أن الدولة ـ في الإسلام ـ منشؤها التشريع الإسلامي نفسه، كتاباً وسُنّةً ـ كما رأيت ـ كما وجبت إقامتها بالإجماع وبالأدلة العقلية، استلزاماً اقتضائيًّا، لمبادئه ومقاصده، وكذلك جهازها الحاكم أداء لحق الله تعالى، فتمثلت سيادة الدولة أو حق الأمر في هذا التشريع لا في أمر خارج عنه.

---

(١) أخرجه البخاري: ٣٣٥، ومسلم: ١١٦٣، وأحمد: ١٤٢٦٤، من حديث جابر بن عبد الله.

وقلنا: إن التشريع السياسي الإسلامي هو الذي أوجب إقامة الدولة وجهازها الحاكم، فرضاً كفائيًا[١]، وأوجب اختيار هذا الجهاز بالشورى[٢]، كما بينا.

وعلى هذا، فإن الدولة ـ في نظر الإسلام ـ منذ إنشائها تتعلّق سيادتها بسيادة التشريع الإسلامي نفسه، إذ هو المُهيْمِن عليها، وعلى المحكومين، على السواء، وهو الذي قرر الحقوق لكلٍّ منهما، فقد أعطى للدولة حق الطاعة على الرعية، كما أعطى الرعيةَ حقَّها على الدولة في تنفيذ شرع الله فيها، فالتشريع إذن هو مصدر الحق لكلٍّ منهما ـ كما ترى ـ وهو المهيمن على تصرفاتهما.

فالمبدأ العام في النظام السياسي الإسلامي أن حق التشريع لله تعالى وحده ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] وهو مصدر الحقوق لكل من الدولة والمجتمع والأفراد على السواء.

وتأسيساً على هذا، فالدولة ليستْ مصدراً للتشريع على النحو الذي يُرى في الدول الأخرى التي تحدّد نُظُمَها وقوانينها بإرادتها الذاتية، بل الدولة في الإسلام محكومةٌ بالتشريع الذي أقامها، ومقيدة بمبادئه العامة، ومقاصده الأساسية.

غير أن ثمة سُلطة للتشريع قد مَنَحها الإسلام للمجتهدين، ليتولّوا استنباط الأحكام التفصيلية من أدلّتها، خاصة كانت أم عامة، وهي تعتبر من مقتضيات التشريع الإلهي، وفي دائرته، غير خارجة عنه، وإلا كانت باطلة.

وعلى هذا، فمفهوم التشريع الاجتهادي في الإسلام يختلف عن مفهوم التشريع الوضعي كما سيأتي.

ويتفرَّع عن هذا أن الإسلام يسوِّي بين الحاكم والمحكوم في الحق؛ لأن كليهما يتلقى الحق من الله تعالى، فالفرد عبدٌ لله لا للدولة، وكلاهما يتوجَّه الخطاب الإلهي إليه، وعليهما تنفيذه تكافلاً، ومن هنا تنشأ المسؤولية المتبادلة بينهما، فكلٌّ منهما راعٍ ومسؤولٌ.

(١) المراجع السابقة.
(٢) مبدأ عام أصلاً من أصول التشريع السياسي الإسلامي، غير أن هذا التشريع لم يضع له نظام ينفذ من خلاله، وإنما ترك ذلك لتغير الظروف، ولتتمكن الدولة من إنشاء النظم الملائمة لكل عصر.

على أن الدعوة الإسلامية نفسها تستلزم الدولة أساساً لتطبيقها، وحمايتها، وتبليغها، وإزالة العقبات التي تعترض سبيل هذا التبليغ.

الحكومة ـ في نظر الإسلام ـ خاضعةٌ للنقد النزيه والتوجيه، والتقويم، ورئيسها فرد عادي، ليس له من الأمر شيء، إلا القيام بمهام التنفيذ، وإقامة العدل الكامل، وحفظ الأمن، ورعاية الصالح العام، والمصالح الفردية على السواء، وهو مسؤول أمام الأمة، صاحبة المصلحة الحقيقية، بحكم كونه نائباً عنها في القيام على وظائف الدولة، ومهامِّها الجسام، فضلاً عن مسؤوليته أمام الله تعالى.

ليست الحكومة ـ في نظر الإسلام ـ حكومة (ثيوقراطية) كما يُظنُّ خطأ وادعاء، أي: حكومة إلهية معصومة، قد انحدر إليها الحق الإلهي المقدس المزعوم، أو التفويض الإلهي الذي يجعل منها حكومة مطلقة المشيئة، تتصرَّف في الحكم كيف تشاء، لعصمتها، وانعدام مسؤوليتها إلا أمام الله وحده، ومن دون الناس، كلُّ هذا ليس له أصلٌ في الإسلام، كما رأيت.

نعم: التشريع إلهي، ولكن الرئيس الأعلى للدولة منتخبُ عن طريق الشورى، أو عقد البيعة الذي يوجب التزامات على كلٍّ من الحاكم والمحكوم، طرفَي العقد. وكلٌّ منهما معرض للخطأ والصواب، فيجب التناصح، والتوجيه، لقوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣] ولقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، ولقوله ﷺ: «**الدينُ النَّصيحةُ**» قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: «**لله، ولرسُوله، ولأئمة المسلمينَ، وعَامَّتِهم**»[(١)]، ولقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

فالحكومة ـ في نظر الإسلام ـ حكومةٌ مدنية عاديةٌ، غير أنها محكومة بشرع الله، كما أسلفنا، وخاضعة في تنصيبها وتوليتها مقاليد الحكم وفي تصرفها، وتدبيرها السياسي في الأمة، لتوجيه الصفوة المختارة، وأهل التخصص، والكفاءات العلمية المتنوعة، وأولي الرأي والخبرة والبصر بشؤون الحياة، وهم من يُطْلَق عليهم أهل

---

(١) أخرجه مسلم: ١٩٧، وأحمد: ١٦٩٤٠، من حديث تميم الداري.

الاختيار، أو أولو الأمر[١] أو أهل الحلِّ والعقد[٢] الذين يمثلون العامة، ومنهم الفقهاء المجتهدون المتخصصون في التشريع والاجتهاد بالرأي.

على أن هذا الحق الإلهي المقدس، أو التفويض الإلهي المزعوم مجرَّد فكرةٍ ابتدعها الفقه السياسي الأجنبي، والفرنسي بالذات، في صدد بحثه نظرية (السيادة) لتبرير الحكم الاستبدادي، أو تصرفات (الحاكم المطلق) إبَّانَ الصراع الذي كان محتدماً بين الملك والأباطرة من جهة، والبابوات من جهة أخرى، كما هو معلوم.

والإسلام خِلوٌ من هذه المشكلة أصلاً، إذ لا يُقِرُّ أساساً للحكم إلا العدل المطلق الشامل، كما رأيت.

ولهذا، كان **الحاكم والمحكوم** في هذا التشريع على السواء، كما بيّنا.

على أن الإسلام هو التشريع الوحيد الذي منح الفرد وجوداً دولياً، فضلاً عن مشاركته السياسة داخلاً، بوجوده الذاتي، لقوله ﷺ: «**ذمةُ المسلمينَ واحدةٌ، ويَسْعى بها أدناهم**»[٣] على ما سيأتي تفصيله.

الدولة ـ في نظر الإسلام ـ وإن كان منشؤها التشريع السياسي الإسلامي نفسه، ويسودها حكمه، غير أنها ذات سلطة في التشريع الاجتهادي من أهله، ولكن بمفهوم يختلف عن مفهوم التشريع في الفقه الوضعي.

التشريع في الإسلام حق لله وحده، فإن كان نصاً قاطعاً، تعين العمل بمدلوله، دون تبديل، أو تأويل يخرجه عن معناه الواضع المتعين فهمه من نصه القاطع.

هذا، وما يرمي إليه النص القاطع من مصلحة تكون هي المصلحة الحقيقة المعتبرة

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٥ وما يليها.

(٢) لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] والأمر بمعنى الشأن، وهو مفرد مضاف فيعم، أي أولي الشؤون، وهم المتخصصون في السياسة والاقتصاد والاجتماع، والعلم العسكري، وأصحاب الخبرة في الزراعة والصناعة والتجارة، وأصحاب النفوذ، وهؤلاء هم الذين تتألف منهم الحكومة، وأهل الحل والعقد في الأمة.

(٣) أخرجه البخاري: ٦٧٥٥، ومسلم: ٣٣٢٧، وأحمد: ٦١٥، من حديث علي.

شرعاً، ولا يُشرِّع الإسلام من الأحكام والمصالح ما يتنافى ومقتضيات العقل الإنساني العام، ولأن هذا النص القاطع يمثل إرادة المشرع الحقيقية، لوضوحها، دون لُبْس ولا إبهام، ولا احتمال، فكانت المصلحة مقيّدة بهذا النص؛ لأنه شرع طريقاً إليها، والدولة لا تملك تغيير التشريع أو تبديله، ولا سلطة لها فيه، وكلّ مصلحة تعارض مصلحة النص القاطع غير مشروعة، وليست مصلحة حقيقية عند التحقيق، بل موهومة، لما قلنا من أن العقل لا يناقض التشريع.

وإن كان النص محتملاً لأكثر من معنى، وليس قاطعاً في معنى معين، فللدَّولة أن تختار أحد البدائل بما يتفق والمصلحة العامة، وما تختاره الدولة يصبح شرعاً لازماً يُصاغ في تنظيم عملي آمر، ولا يجوز المصير إلى غيره من قبل الناس، منعاً للفوضى التشريعية، وهذا من حق الدولة التي هي أدرى بالصالح العام، بحكم الجهاز المفكر المتخصص المتمثل في خُبرائها وأولي الشأن في مؤسساتها، ولكن بعد العمل بمبدأ الشورى التشريعية التي تعني تبادل الرأي من أهل الاختصاص، وتقليب وجهات النظر في موضوع الحكم المجتهد فيه، وترجيح إحداها بمرجحات معتبرة من الشرع، وأهل الخبرة والاختصاص فيما يتعلّق به هذا الحكم من شأن، كما قدمنا.

وقد يتبين الحكم في الوقائع عن طريق القياس الأصولي، إذا ورد نص في نظائرها واشتملت على علّة متحدة، أو عن طريق «الإجماع» إذا انعقد على حكم يتعلق بالواقعة المعروضة.

حتى إذا لم يكن ثمة نص خاص بالواقعة أو الوقائع المعروضة أو قياس خاص أو إجماع، فيجب تحكيم المبادئ العامة، أو مقاصد التشريع، فتُجعل المصلحة المرسلة أساساً للحكم، بشرط ألا تخرج عن تلك المقاصد والمبادئ العامة، وإن لم يَرِدْ فيها نص خاص، أو إجماع، أو نظيرٌ تقاس عليه.

ومن العمل بالمصالح المرسلة[١] سدُّ الذرائع، والاستحسان[٢]، والعرف المعتبر[٣].

إذن، كافّة ما يصدر من تشريع اجتهادي يتعلّق بالنُّظم التي تفتقر إليها مرافقُ الدولة، أو المصلحة العامة، ينبغي أن تكون محمولة على مقاصد التشريع الخمسة غير مخالفة أو مناقضة لها.

والمصالح المرسلة إذن يجب أن يشهدَ لها أصل عام، كيلا تكون غريبةً عن الشرع، وإن لم يرد بشأنها نصٌّ خاص يعتبرها أو يلغيها.

وفي هذا مجال خصبٌ للتشريع الاجتهادي الذي يجب أن تنهض به الدولة، عن طريق المجتهدين، وأهل الخبرة العلمية التي تتعلَّق بموضوع الحكم الشرعي الذي يُراد استنباطه، فالتشريع المبتدأ يرفضه الإسلام؛ لأنه افتئات على حق الله، ولا تجب طاعتُه.

أما مفهوم التشريع الوضعي، فهو إنشاء القواعد القانونية التي تنظم علاقات الناس بعضهم قبل بعض، أو قبل الدولة، بالإرادة الإنسانية المُتغيرة، وكذلك القواعد التي تنظم علاقات الدولة بغيرها من الدول.

والتشريع الاجتهادي هو الفقه، وهو داخل في السلطة التشريعية للدولة بهذا المعنى الذي بيناه، والتشريع الاجتهادي الجماعي من أهله الذي ينهض به الفقهاء وأرباب الاختصاص أقربُ إلى الصواب والعدل من الفردي غالباً، وهو ما يُطلَق عليه الإجماع.

---

(١) المصلحة المرسلة، وإن لم يشهد لها دليل خاص من الشرع باعتبارها أو إلغائها، ولكن ينبغي أن يشهد لها أصل عام بالاعتبار، كيلا تكون غريبة عن الشرع.
والمقاصد الأساسية في الشرع خمسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

(٢) الاستحسان هو استثناء الواقعة من حكم نظائرها، لوجه أو دليل أقوى يقتضي هذا العدول أو الاستثناء، تحقيقاً للمصلحة والعدل، وهو إنما يكون مقتضى لظروف ملابسة للأشخاص أو للوقائع تقتضي هذا العدول.

(٣) والعرف المعتبر هو ما يكون في حقيقته قائماً على مصلحة، فتوزن حينئذ بميزان المصالح المعتبرة، حتى إذا وافقتها كان العرف معتبراً حينئذ، لا لذاته، بل لما يستند إليه من مصلحة مشروعة، كما قدّمنا.

الفقه السياسي الإسلامي فضلاً عن كونه مظهراً للاجتهاد التشريعي من أهله، ومنبثقاً أساساً عن مبادئ الإسلام، وأصوله العامة، اللفظية والمعنوية، ومقاصده الأساسية ـ وهذه كلها أصول نظرية، ومفاهيم ذهنية مجردة ـ أقول: هذا الفقه السياسي فضلاً عن كونه كذلك، قد أنضجته التجربة السياسية الواقعية التي عاناها معظم فقهائه المجتهدين بحكم مناصبهم السياسية.

من آثار (واقعية) التشريع السياسي الإسلامي، أنك تراه قد انعكس على الفقه الاجتهادي في التدبير السياسي عملاً، فكان هذا الفقه الذي صدر عنه أئمة فقهاء السياسة، من أمثال: الماوردي، والغزالي، والطوسي، وابن أبي الربيع، وغيرهم، صدى وأثراً لتلك الواقعية، أو القابلية للتطبيق. هذا شيء؛ وشيء آخر هو أن هذا الفقه على الرغم من كونه مستخلصاً من مبادئ نظرية مجرَّدة، قد ساعدت على إنضاجه التجربة السياسية التي عاناها هؤلاء الأئمة بحكم مناصبهم، فقد كانوا رجال دولة من الطراز الأول.

أما الإمام الماوردي فقد كان وزيراً لدى الخليفة القادر بالله العباسي، وأثناء ذلك ألّف كتابه المعروف «قوانين الوزارة والملك» فضلاً عن كتابه «الأحكام السلطانية».

وأما الطوسي فكان وزيراً لدى (السلاجقة) وكان له من قوة الأثر في الحكم ـ بفضل علمه الواسع، وتجربته السياسية ـ ما جعله هو (الحاكم) الفعلي في تلك الدولة، فاكتسب بذلك تجربة أو حنكة سياسية، فضلاً عن غزارة علمه، مما كان له أثر في فقهه السياسي.

وكذلك الإمام الغزالي، والعلامة ابن خلدون، وابن تيمية، كما هو معلوم، فكانت هذه (المشاركة السياسية) سبباً في إثراء فقههم، وبحوثهم النظرية، بالخبرة السياسية العملية.

وأما فلاسفة السياسة من غير المسلمين، من مثل أفلاطون وتلميذه أرسطو، من اليونان، وكذلك فلاسفة السياسة من الإنكليز من مثل: هوبز، ولوك، ومن الفرنسيين

من مثل: جان جاك روسو، فلم تكن لأيٍّ منهم تجربة سياسية واقعية، لذا، جاءت فلسفتهم تجريديةً محضةً، كفلسفة أفلاطون؛ إذْ لم يُكتب لها التطبيق، لبعدها عن الواقع المعيش، وتحليقها في أفق من الوهم والخيال أحياناً، مما ساق إلى الاعتقاد بأن رئيس الدولة ينبغي أن يكون «فيلسوفاً» فضلاً عن تقريره قواعد غير إنسانية، لقيامها على التمييز العنصري، والرق، وكفلسفة جان جاك روسو في نظرية (العقد الاجتماعي) الافتراضي الموهوم، كما أسلفنا.

ونضرب لذلك مثلاً لواقعية الفقه السياسي الإسلامي، إنّ فقهاءَ المسلمين، يشترطون في (رئيس الدولة) شروطاً عدّة مشتقة من طبيعة وظائف الدولة التي حدّدها هذا التشريع واقعاً، لاستحقاق الرئاسة، ولم يشترطوا الفلسفة؛ لأنها تخيلٌ إنساني محضٌ، ومن تلك الشروط العملية: الكفاءة، والخصائص الجسمية، والخُلُقية، والنفسية، والمعنوية التي يقتضيها النهوض بممارسة الحكم، كالقدرة على قيادة الجيوش، والجرأة والشجاعة والإقدام، ثم القدرة على معاناة السياسة، وكذلك العلم بأحكام الشريعة وفقهها، وضرورة بلوغ مستوى الاجتهاد فيها عند فريق من الفقهاء، فضلاً عن النزاهة والعدالة والاستقامة، وغير ذلك من الشروط التي تعتبر في جملتها عناصر وكفاءات على أرفع مستوى، تستلزمها ممارسة السياسة، وتدبير شؤون الحكم عملاً، ولا نعتقد أن (الفيلسوف) بوسعه أن ينهض بأعباء الحكم الإسلامي، ومهام رئاسة الدولة فيه، على النحو الذي بيّنا.

فتلَخص أن التشريع السياسي الإسلامي ـ إذ يستمد خصائصه من أصوله العامة، ومقاصده، وقيَمِه العليا ـ لا تجده يستعصي على التطبيق واقعاً، أو يحول دون الفكر السياسي المُتَفهم لهذا التشريع، بل تراه ينزل بتلك المفاهيم المجرّدة على يد المجتهدين إلى الواقع، ليحكم عليه، أو يرسم المناهج العملية ليصوغ هذا الواقع من جديد على ضوء تلك المفاهيم بعد تحليله ودراسته، بفضل ما أوتي هذا التشريع من معايير يمكن أن تُصيِّر القِيَمَ واقعاً، والمفهوم الذهني العام المجرّد وضعاً قائماً، وأبيَنُ دليل على هذا فقه هؤلاء الأئمة ذوي التجارب والخبرات السياسية التي أغْنوا بها

فقههم، كما نرى فيما بين أيدينا من مصنفاتهم القيمة؛ إذ كان أحدهم عالماً فقيهاً مجتهداً لا يشق له غبار، وهو في الوقت نفسه رجل دولة من الطراز الأول.

ولا أدلّ على صلاحية المبدأ من قابليته للتطبيق، وعظيم أثره.

أما قواعد الحكم الأساسية في الإسلام، فنستخلصها من الصحيفة أولاً، ومن التشريع السياسي العام، الذي تلاها، ناسخاً بعض قواعدها على سبيل التدرج في التشريع، ونوجزها فيما يلي:

أولاً ـ الوحدة السياسية بين مواطني الدولة الإسلامية الناشئة، على الرغم من اختلاف شعوبهم وقبائلهم، ومعتقدهم الديني.

أما المواطنون المسلمون في هذه الدولة، فأساس وحدتهم (إيمانهم) بهذا الدين الجديد، عقيدةً وتشريعاً، بديلاً عن الوثنيةِ، والعصبية القبَلية[1]، بقطع النظر عن أصله ولَونهِ، فكان معياراً مرناً لتكوين الأمة الجديدة من دون الناس.

ثانياً ـ حق المواطنة كان رهْناً بمجرَّد (الولاء) لهذه الدولة الجديدة، بدليل أن هذا الدستور (الصحيفة) قد مَنَح (اليهود) وغيرهم هذا الحق[2]، تحت لواء الدولة الإسلامية، ولو كان في المدينة (نصارى) لمنحوا هذا الحق أيضاً؛ لأن هذه الصحيفة

---

(١) «النظم الإسلامية» للدكتور إبراهيم العدوي ص١١٧ وما يليها.

(٢) كان ينضوي تحت حكم هذه الدولة اليهود والمشركون من العرب، بادئ الأمر، ثم نُسِخ حق المواطنة بالنسبة لمشركي العرب فيما بعد، ولم يَعُد لهم خِيرةٌ في استمرارهم على اعتناق الوثنية، صوناً للكرامة الإنسانية من التردي إلى هذا الحضيض.

هذا، وقد كان الجهاد مفروضاً على اليهود في يثرب بادئ الأمر، حملاً لهم على مقاتلة عدو الله خارج حدود يثرب، وكان من أعداء الدولة قبائل من اليهود كانت تبيت نية العدوان على المدينة، وتقطن خارجها، ثم نسخ هذا الحكم، واقتصر على أداء الجزية بديلاً عن فريضة الجهاد على المسلمين، وبذلك أصبح الجهاد مقصوراً القيام بعبئه على المسلمين خاصة دون اليهود.

إذن، اليهود ذميون، وأما المشركون من العرب فلم يعد يقبل منهم مجرّد الولاء للدولة، ليكتسبوا حق المواطنة، بل لا بد لهم ـ لاكتساب هذا الحق ـ من ترك الوثنية والدخول في الإسلام؛ لأن الجزيرة العربية هي قاعدة الإسلام، ومنطلق رسالته الأول. وأيضاً، لم يعد الإسلام يسمح بوجود الوثنية معتقداً، بل رأى أن لا بد من تحصين الإنسان بمعاني السماء ومقررات الوحي.

لم تختص في حق الانضواء تحت سيادتها بفريق من أهل الكتاب دون فريق، وعلى من يكتسب هذا الحق أن يقوم ـ في نظير ذلك ـ بواجبات، مؤداها تحقيق التكافل مع الدولة، والولاء لها، لحفظ كيانها داخلاً، وفي هذا دلالة على أمرين:

١ ـ تأصيل مبدأ حرية العقيدة، وهو من أصل المبادئ التي تقوم عليها هذه الدولة الناشئة.

٢ ـ مبدأ التسامح مع أهل الأديان السماوية الأخرى، وذلك بأن جعل لهم من الحقوق وعليهم من الواجبات، عين ما للمسلمين وعليهم، وليس أعدل ممن يساويك بنفسه في النصفة والعدل، والحكم.

ثالثاً ـ سيادة الدولة منوطة بتشريع الله ورسوله، الذي يوجب الولاء لهذه السيادة في نظير حق المواطنة، كما قدّمنا.

فالدولة إذن دستورية مقيدّة بهذا التشريع، حاكِماً ومحكوماً، ومظاهرُ هذا الولاء تبدو فيما يلي:

أ ـ الخضوع التام لتشريع الدولة، وتنفيذ مقتضياته بإخلاص، وهذا واجب على الحاكم والمحكوم على السواء؛ إذ ليس للرسول ﷺ من الأمر شيء.

ب ـ التأكيد على المساواة بين **السلطة الحاكمة والمحكوم**؛ لأن كليهما يخضع لحكم الله تعالى، والسنة وحيٌ معنى، ويتلقيان الحق منه تعالى، فلا **سيِّد ولا مسود**، قال تعالى مخاطباً رسوله ﷺ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] وقال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] وقال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقال عز وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦] أي: كتاباً وسنة، وما أحالا عليه من مصادر التشريع الأخرى.

ج ـ إن هذا (التشريع) ـ بما هو المرجع في كل نزاع يشتجر بين المواطنين بعضهم مع بعض ـ يجب الاحتكام إليه كتاباً وسنة، والعمل بما يقضيان به في محل النزاع، وقد كان الرسول ﷺ وهو حي المرجع الوحيد، ثم أضحت سُنّتُه المرجع بعد وفاته

تَلي الكتاب العزيز، وفي هذا صيانة لوحدة الأمة من التفرق والانقسام، وقد جاء في الصحيفة ـ فيما يتعلق بهذا الصدد ـ ما نصه: «وأنّكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنّ مردَّهُ إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ وأنهُ ما كان بَيْن أهل هذه الصحيفة من حَدَث أو اشتجار، يُخاف فساده، فإن مردَّه إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ»[1].

د ـ توجب سيادة الدولة المنوطة بهذا التشريع على مواطنيها ـ حفاظاً على كيانها الخارجي ـ مجابهة العدو، ونصب الحرب ضده إذا اقتضى الأمر ذلك، وهذا مظهر السيادة خارجاً، يدافع عنها كل مواطن قادر، تكافلاً معها، وأداءً لما يقتضيه حق المواطنة من ولاء.

هـ ـ وعلى هذا، فالتآمر مع أعداء الدولة على تقويض بُنيانها، يعتبر ـ في نظر الإسلام ـ خيانة عظمى، تمس سيادتها، فضلاً عن كونه إخلالاً بواجب الولاء الذي أوجبه حق المواطنة، وقد جاء في الصحيفة ما يؤكد هذا المعنى من قولها: «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم، وأثم، فإنه لا يوتغ[2] إلا نفسه، وأهل بيته»[3]. هذا من حيث مظهر سيادة الدولة خارجاً.

وأما من حيث السيادة في الداخل، فقد تبدَّى مظهرها فيما يلي:

لعلّ أول ظاهرة بدت في سيادة هذا التشريع هي نسْخ أحكام الجاهلية الأولى، فمن ذلك أنه جعل عقوبة القصاص مثلاً بديلاً عن الثأر الجاهلي، فقد جاء في الصحيفة (وأنه من اعتبط[4] مؤمناً قَتلاً عن بيِّنة، فإنه قَودٌ به، إلا أن يرضى ولي المقتول، **وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحلُّ لهم إلا القيام عليه**[5]». وهذا ضرب من

(١) «سيرة ابن هشام» ص٢٨٢. [ط. الرسالة ناشرون] وما يليها.

(٢) يهلك.

(٣) «الوثائق السياسية» ص٤٣ وما يليها، تحقيق: الدكتور حميد الله.

(٤) من اعتدى على مؤمن فقتله عدواناً وظلماً، وثبتت جريمته بالبينة والأدلة، فإنه يؤخذ به قوداً أي: قصاصاً، أو بعبارة أخرى: القاتل يقتل، جزاء وقصاصاً.

(٥) المرجع السابق.

إيجاب التكافل تشريعاً، لاستئصال شأفة الجريمة من المجتمع، عملاً على استقرار الأمن في الداخل.

ويؤكد هذا التكافل أيضاً ما جاء في الصحيفة نفسها من النص على «أنه لا يحل لمؤمن أقرَّ بما في هذا الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصُرَ مُحدثاً[١]، **ولا يُؤْويه**، وأن من نصره أو آواه، فإنه عليه لعنة الله، وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صَرف، ولا عدل»[٢]. وإذا كان هذا في نطاق الدولة الواحدة، فأحرى أن يكون بين الدول جميعاً في عصرنا هذا، تكافلاً سياسيًا على الصعيد الدولي، عملاً على استقرار الأمن والسلم الدوليين، ونفياً لأسباب الاضطراب العالمي، والتوسع العدواني، كما أشرنا.

وعلى هذا، فإن قواعد (الصحيفة) تنهض بسيادة الدولة الناشئة في مظهريها الداخلي والخارجي:

أ ـ أما في الداخل، فقد تأكدت هذه السيادة بهيمنة التشريع على الأمن بوجه خاص، وذلك باستئصال شأفة الجرائم التي تعبثُ بسلامة المجتمع وأمنه، أيًّا كانت طبيعة هذه الجريمة، وأهمها وأعظمها جريمة (القتل) والمساهمة فيها، وقد كانت هذه الجريمة واسعة الانتشار بحيث قوّضت دعائم الأمن في الجزيرة كلِّها أثراً للحروب المُسْتعِرَة الدائمة بين القبائل الجاهلية.

ب ـ وأما في الخارج، فتتجلّى سيادة الدولة في أمر الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، فأناطتْ ذلك بشخصية رئيسها الأعلى، بعد التقيّد بالشورى في التدبير السياسي بوجه عام، على ما سيأتي بيانه.

ولا جَرَم أن (السلم والحرب، وإبرام المعاهدات) من أعظم مهام السيادة في مظهرها الخارجي، أي: على الصعيد الدولي.

وهذا يفضي بنا إلى بحث أهم قواعد سياسة الإسلام الخارجية، من حيث علاقاتها الدولية، وأهمها إبرام المعاهدات، فنُلخصها فيما يلي:

---

(١) المحدث الجاني «سيرة ابن هشام»: ص٢٨٢.

(٢) الصرف: التوبة، والعدل: الفدية. «المصباح المنير» (صرف) و (عدل).

أهم قواعد السياسة الخارجية في الإسلام:

أولاً ـ لا يجوز أن ينفرد بعقد السلم جماعة دون أُخرى؛ لأن «سلم المؤمنين واحدة» كما لا يجوز التقاعس عن نصب الحرب على العدو، إذا تحقَّق مناط حكم الجهاد، دفاعاً عن كيان الدولة:

نصَّت (الصحيفة) على أهم ما تقتضيه سيادة الدولة خارجاً، من تحريم انفراد جماعة بعقد السلم دون سائرهم؛ لأن هذا يفضي إلى الانقسام في وحدة الأمة التي أوجب الإسلام تحقيقها كفريضة من أعظم فرائض الدين: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [الأنبياء: ٩٢] وهذا الانقسام في السياسة الخارجية من أشدِّ أنواع الإضرار بمصلحة الأمة، لتعلقه بمصيرها.

وعلى هذا، فالإسلام يوجب إذا تعددت دُوَلُهُ في أقاليمه المختلفة، ألا ينفرد رئيس دولة إسلامية منها بعقد (السلم) مع العدو المشترك دون سائر رؤساء الدول الإسلامية، توحيداً للسياسة الخارجية، فقد جاء في (الصحيفة) ما نصُّه: «وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن، في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم»[1].

ثانياً ـ عقد السلم أو الصلح الذي يحلُّ حراماً، محرّم في الإسلام قطعاً:

كل سلمٍ تحمل المسلمين على الهوان، أو تريدهم على الاستخذاء والعسف، أو على إقرار عدوهم على بغيه وعدوانه، من انتهاكِه لحرمة أوطانهم، واغتصاب أجزاء منها، واستلاب حقوقهم فيها، بما أخرجهم منها عنوة بقوة السلاح، تقتيلاً وتشريداً، ليُحِلَّ محلَّهم أُمماً وجماعات وافدة من بقاع شتى من دول العالم، احتلالاً استيطانيًّا، ليمحو معالم وجود المسلمين ومقومات حياتهم وحضارتهم ومقدساتهم، مثل هذه (السلم) محرَّمةٌ في الإسلام قطعاً، ولا يُقرِّها بديلاً عن فريضة الجهاد العينية في مثل هذه الحال، للأدلة القاطعة الآتية:

---

(١) المرجع السابق.

أ ـ لأنها (سِلْمُ الهوانِ) والله تعالى يقول في شأنها: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥] والنهي يقتضي التحريم؛ إذ لا صارف يصرفه عن هذا المعنى.

ب ـ لقيامها على محْضِ البغي والعدوان، وذلك محرَّمٌ شرعاً بالنص، بل ما جاء الإسلام إلا لينفي ظاهرة العدوان والبغي من الأرض، إيقاعاً، أو وقوعاً، أو استمراراً وبقاءً، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢] وإنما طلب إقرارَ الحق والعدل في العالم كله.

هذا، ولا تعاون أشد إثماً وأعظم نكراً من عقد سلم مع عدو باغٍ متسلط؛ لأنه ينطوي على إقرار عدوانه، واستمرار بَغْيه على ديار المسلمين ووجودهم، ومقدساتهم، وثرواتهم وحضارتهم جملة.

ونحن نعلم أن القوة أو الطغيان لا يقضي على مبدأ الحق والعدل في الإسلام.

ج ـ لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وهذا يفيد أن على المسلمين إزاء المعتدي أن يَرُدُّوا عليه عدوانه بمثله، وذلك بشنِّ الحرب ضدَّه، كسْراً لشوكته بأقصى مستطاعهم من القوة، وأن يحْرصوا على ذلك الحرص كلَّه.

د ـ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩] وذلك بمقاتلة الباغي انتصافاً لأنفسهم من عدوهم، ونفياً للظلم الذي نزل بساحتهم، فالمسلم الحق لا يستسلم للظلم أبداً، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١١٣] إذ تأبى عليه عقيدته ذلك.

هـ ـ كل عقد أو شرط يحلُّ حراماً محرم بالنص، لقوله ﷺ: «**المسلمونَ عندَ شُروطِهم، إلا شرْطاً أحلَّ حَراماً، أو حرَّم حلالاً**»[1] والشرط عقد، فالعقد الذي يحلّ الحرام لا يجوز إبرامه قطعاً.

وإن تعيّنَ وجوب القتال حتى الموت، دفاعاً عن **الحوْزة، والمال، والعِرْض، في**

(١) أخرجه الترمذي: ١٣٥٢، من حديث عمرو بن عوف، وقال الترمذي: حسن صحيح.

شرعة الإسلام، كتعيُّن وجوب الدفاع عن الدين، سواء بسواء، بدليل أن الشارع قد كتب (الشهادة) لمن قُتِل دون أيٍّ منهما بالنص، لقوله ﷺ: «**مَنْ قُتل دونَ أَرْضِه فهُو شَهيدٌ، ومَنْ قُتِلَ دونَ مالهِ فهو شهيدٌ، ومنْ قُتِل دونَ عِرْضِه فهو شهيدٌ**»[(١)].

ووجه الدلالة، أن «الشهادة» لا تكتب شرعاً إلا لمن قُتِل دفاعاً عن أمر مفروض متعين القتال دونه شرعاً، والحديث جاء بواو الجمع، نفياً للتمييز بينها من حيث الاعتبار والحكم.

هذا، وفي الحديث دلالة أيضاً على تأصيل مبدأ الكرامة والعزة، وتحقيقه في الوقائع عملاً، وذلك بوجوب الاستماتة والاستبسال في الدفاع عن **النفس والمال والأرض والعرض** جميعاً، حال وقوع الاعتداء على أيٍّ منها، دون استثناء، وهذه هي مَعاقِدُ الكرامة للأفراد والأمم؛ لأن الحديث بعمومه «**مَنْ قُتل**» يشمل كل أولئك.

وبذلك تمتزج القيمُ العليا بالأوطان، والأعراض، والأموال، في التشريع السياسي الإسلامي ـ كما ترى ـ دون فصْلٍ أو تمييز بينها، من حيث الاعتبار، والحكم، والجزاء.

هذا، وإذا تعين الدفاع عن الدين والأوطان، والمقدسات، والأموال، والأعراض، لزمَ عن ذلك أن إقرار العدو على اغتصابها، أو العدوان عليها، واستلاب حقوق المسلمين فيها، محرَّمٌ قطعاً، أيًّا كانت الوسيلة أو الاسم الذي اتخذه ذلك «الإقرار» من عقد السلم، أو معاهدات الصلح، أو غير ذلك من المصطلحات؛ إذ العبرة بالحقائق والمفاهيم.

وهكذا ترى أن **الإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة، ولا بين الدنيا والآخرة**، فضلاً عن أنه يجمع بين **المثالية والواقعية**، في مواقع الوجود الحيوي.

---

(١) أخرجه بنحوه أبو داود: ٤٧٧٢، والترمذي: ١٤٢١، والنسائي: (٧/١١٦)، وأحمد: ١٦٥٢، من حديث سعيد بن زيد، وإسناده قوي.

وقوله: «**من قتل دون ماله فهو شهيد**» أخرجه البخاري: ٢٤٨٠، ومسلم: ٣٦١، وأحمد: ٦٥٢٢، من حديث عبد الله بن عمرو.

ز ـ منافاة «سلم الهوان» هذه لمقتضيات العزة الإلهية التي استخلف الله المؤمنين فيها، لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] ولا عزة مع الهوان بداهة.

ح ـ لا يربط الإسلام أحكامه بظاهر اللفظ أو القول، وإنما يحفل بالحقائق، وينوط الأحكام بها، ومن ثم لا يُقِرُّ الإسلام «سلماً» هي في جوهرها وسيلة لاستدامة قهر المغلوب، أو الإبقاء على آثار عدوان الظالم، تحكيماً للقوة الغاشمة في العلاقات الدولية، أو عملاً بما يسمى سياسة الأمر الواقع، لما تتضمن هذه السياسة من تغليب القوة[1] على الحق والعدل، وهذه مناقضة لأصول الإسلام، ومقاصده الأساسية، أو نظامه الشرعي العام الذي هو «حق الله»، ومعلوم أنه لا يملك أحد أن ينقض «حق الله» عن طريق التراضي أو التعاقد، وإلا بَطَلَتْ شرائع الإسلام جملةً، وذلك باطلٌ، فما يؤدِّي إليه باطل بالبداهة، لتناقض الإرادة والتصرف مع مقتضيات الصالح العام.

هذا، والصالح العام شرع دائم، ولذا أطلق عليه «حق الله» لعظيم خطره، وشمول نفعه.

وبما أن حق الله شرع دائم، والتعاقد تصرف إرادي، فلا يقوى التصرف الإرادي على مناقضة شرع الله[2] بداهة؛ إذ مناقضة شرع الله باطلة، إجماعاً، لما فيها من تغليب الإرادة الإنسانية على الإرادة الإلهية.

أما الإرادة الإنسانية ففي العقد الذي يُحِلُّ حراماً.

وأما الإرادة الإلهية فلأن النص القاطع يُعبِّر عنها حقيقةً، في تحريم ما أحلَّه العقد أو التَّصرف.

وعلى هذا كان القصد غير الشرعي بسبيل أن يهدم القصد الشرعي، وهذا باطل؛ للتناقض، ولأن مقصود الشارع من المكلَّف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع، لا مناقضاً، فتبين أن علّة بطلان عقد السلم في مثل هذه الحال هو «المناقضة» لإرادة الله الحقيقية غير المظنونة، من خلال إرادة المكلَّف في التصرف والتعاقد.

---

(١) ومبدأ سياسة الأمر الواقع على إطلاقه إنما هو تطبيق لأصول السياسة الميكيافيلية، كما علمت.

(٢) «أعلام الموقعين» لابن القيم: (٣/ ١٤٠).

ومرجع هذه المناقضة على التحقيق هدم المصلحة العليا للدولة التي يتعلَّق بها مصيرُ الأمة.

نخلص من هذا إلى أن «المناقضة» في عقد السلم هنا، إنما نشأت من قيام العدوان والبغي، وإقراره بعقد السلم، بينما هو مناط وجوب الجهاد لا السلم شرعاً، فنتج عن ذلك أن الإسلام لا يقرُّ «سلماً» إلا إذا اندفع العدوان، وينتهي الجهاد حينئذ بزوال علَّته ومناطه.

وهذا أصل شرعي عام في السياسة الخارجية في الإسلام، وفي العلاقات الدولية بوجه خاص.

أما أن دفع العدوان وإزالة آثاره (حق الله تعالى) فينهض به، أن نفي ظاهرة البغي والعدوان من الأرض، مما يتعلَّق به (العدل الدولي) قطعاً، وهذا لا يختص بفرد بِعَيْنِهِ أو أمّة بِعَيْنها، حتى يكون مصلحة خاصة، وإنما يتعلّق بحق الإنسان العام في الدولة الإسلامية، أو بالمصلحة الحقيقية العليا للإنسانية جمعاء، وهذا هو «حق الله».

وهذا يستلزم قطعاً حماية هذا الحق، وعدم التهاون في أمره، أو الاتفاق على خلافه؛ إذ لا خِيَرَةَ فيه للمكلَّف؛ لأن هذه هي خصائص الحق العام، وهذا يقتضي بدوره تحريم إقرار العدوان والبغي باسم السلم احتيالاً على أصول الشرع، ومن باب أولى تحريم اتخاذ التسلط والقهر وما يخلف من آثار، موضوعاً أو محلًّا للتعاقد أو التصالح على إقراره وبقائه، لأمور ثلاثة فيما نرى:

أولها: لعدم مشروعية محلّ العقد أصلاً، لما قدّمنا من تنافيه وأصل (العدل العام) الذي قدّسه الإسلام حقًّا لله تعالى[1]، بحيث جعله أساس وجود الخليقة كلّها، لقوله

---

(١) «حق الله تعالى» يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين:

أولهما: حق الله تعالى الخاص في العبادات، لما جاء في السنة من أن حق الله تعالى على عباده أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً.

الثاني: حق الإنسان العام على وجه هذه الأرض، ويقصد به المصلحة ذات الطابع العام للبشرية كلها، وهو ما عناه الأصوليون حين فسَّروا نسبة الحق إليه تعالى، مع أنه تعالى غني عن الحقوق بقولهم: وإنما أضيف إليه تعالى لعظيم خطره (أهميته) وشمول نفعه، ولا مشاحَّة في الاصطلاح.

تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧ ـ ٩] والميزان هو العدل، وهو ما أطلق عليه الإمام الماوردي «العدل الشامل».

وإذا انتفتْ مشروعية محلٍّ العقد بطَلَ العقد أصلاً.

الثاني: أن العدل الشامل هو «الغاية» القصوى التي من أجلها أُنزِلت الشرائع، وأُرْسل الرسل، لقوله سبحانه: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد: ٢٥] ولا قسط مع العدوان والقهر.

الثالث: لما في ذلك من إسقاط حق الله (المصلحة العليا للدولة) ولا يجوز؛ إذ لا خيرة فيه للمكلَّف؛ لأنه من النظام الشرعي العام الثابت.

ط ـ الإسلام يقضي بوجوب الجهاد فرضاً عيْنيًّا حال مداهمة العدو ديار المسلمين واستيلائه على أجزاء من أراضيهم، وإخراج أهلها الشرعيين منها عُنوة، تقتيلاً وتشريداً، وهذا بالإجماع:

ما غُزي قوم في عُقر دارهم إلا ذَلُّوا، ذلكم قول علي كرم الله وجهه، والذل والعزة نقيضان لا يجتمعان، ولهذا نرى الإسلام بصريح آياته وقاطع نصوصه، يقضي ـ في مثل هذه الحال ـ أنَّ على الأمة الإسلامية كافّة ـ شعوباً ودولاً ـ أن يجاهدوا عدُوَّهم الباغي المتسلط، بأقصى ما يملكون من قوة، وعُدَّة، لدحره، وتحطيم مؤسساته العسكرية، مصدر قوته، وأداة عدوانه، وأن يخرجوه من حيث أخرجهم، بصريح قوله تعالى: ﴿وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩١] فرضاً عينيًّا على كل قادر من الرجال والنساء على السواء، ونفيراً عامًّا، خفافاً وثقالاً، صيانةً لحرمة أوطانهم ومقدساتهم، وحمايةً لكيانهم الديني، وقِيَمهم العليا، بل ومصير وجودهم الدولي، مستقر عزتهم وسؤددهم، وإلا كان الجزاء الإلهي المنصوص عليه صراحة، من استبدال غيرهم بهم في الدنيا، وهو خِزْيٌ أبديٌّ، والعذاب الأليم في الآخرة، وهذا بالإجماع، ولا نعلم فيه مخالفاً، لقوله سبحانه: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيۡـٔٗاۗ﴾ [التوبة: ٣٩].

ويتبدى لك بوضوح كيف يربط الإسلام مصير المسلمين في دنياهم بمصيرهم في آخرتهم على سواء، إذا تهاونوا أو تقاعسوا عن إمضاء أمر الله فيهم، فوحدة المصير في الدنيا والآخرة، ظاهرةٌ في النص كما ترى.

فليست العقيدة الدينية في الإسلام إذن مجرَّد عقيدةٍ (ميتافيزيقية) غيْبيَّة لا علاقة لها بشؤون الدنيا، كما يتوهَّم.

وإنما كان الجهاد فرضاً عينيًّا في مثل هذه الحال، لتعلُّق مصير الأمة به وجوداً وعدماً، كما ذكرنا.

ي ـ وجوب استمرار حكم الجهاد فرضاً عيْنيًّا، لقيام علَّته أو تحقق مناطه، فما دام شرُّ العدو الباغي قائماً ومستطيراً، فلا يجوز قطع استمرار هذه الفريضة شرعاً؛ إذ الحكم يدور مع علَّته وجوداً وعدماً، وعقد السلم قطعٌ لاستمرار هذه الفريضة مع تحقُّق مناطها[1]، وذلك إسقاطٌ للحكم مع قيام علَّته، وهو محرَّمٌ، فوجب استمرار الجهاد شرعاً حتى يستنفد أغراضه، وتزول علَّته، تنفيذاً لحكم الله.

من المعلوم أن العلَّة تستلزم الحكم، وهذا هو قانون التلازم المنطقي في هذا التشريع؛ إذ العلَّة هي فطنةُ الحكمة الإلهية، كما تعلم، ولا يجوز إهْدارها؛ لأنَّ الحكمة الإلهية تمثل المصلحة والعدل، والحكم إنما شُرِع وسيلةً لتحقيقها عملاً.

وأيضاً، ليس للشارع قصدٌ في مجرّد إشعال نار الحرب، بل لتحقيق أغراضه؛ إذ ليس في الشرع حكمٌ مبتورٌ عن حكمة تشريعه التي هي روحه، فالحكم والحِكمة مقترنان، تصوُّراً ووقوعاً، وإلا كان الخُلْف والتناقض، وغرضه هنا هو دفع العدوان والبغي قطعاً.

وإذا كان مناط حكم الجهاد ـ في مثل هذه الحال ـ هو العدوان والبغي، وما خلَّفا من آثار، فإن حكم فريضة الجهاد العيْنية قائمٌ، ما دام مناطه متحقِّقاً، وهذا من بدهيات

(١) مناط الحكم علته وسبب تشريعه؛ إذ كل حكم في الشرع يرتبط بعلّة وسبب، وهو ـ في الحقيقة ـ المصلحة التي يستهدف الحكم تحقيقها، وكلما وُجدت المصلحة الداعية، وُجد الحكم الذي شرع وسيلةً لتحقيقها، ولا يوجد حكم في الشريعة إلا مرتبطاً بالمصلحة التي شُرع من أجلها.

التشريع، إنفاذاً لأمر الله تعالى، لقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

نخلص من هذا إلى أن فريضة الجهاد تستمر ما دام شر العدو قائماً مستطيراً، يُهدِّد المسلمين في وجودهم ومصيرهم؛ لأنه هو العلّة، حتى إذا انتهى عن صلفه، وغروره، وامّحت آثارُ عدوانه، وأُجْلي عمّا اغتصب من ديار المسلمين، فقد استنفد الجهادُ أغراضَه حينئذ، وأصبح القتال غير مشروع، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣].

ويجب أن يحرص المسلمون كل الحرص على تحقيق أغراض الجهاد، وأن يتيقنوا من ذلك قبل أن يخوضوا غماره، استبسالاً واستماتةً، بعوْن الله.

ك ـ لا يُقبل من العدو الباغي جنوحٌ إلى السلم إلا إذا طلبها استسلاماً وعجزاً عن المضي في القتال، أو إيثاراً منه لحقن دمه، أو تسليماً بالحق، وانضواءً تحت لواء العدل، وبشرط أن يرى رئيس الدولة في ذلك مصلحة الدولة؛ إذ تصرُّفه منوط بها.

وكذلك الحكم في وجوب استمرار الجهاد عيْنيًّا في هذا المجال، فلا يُقبل من العدو جنوحٌ إلى السلم، إلا إذا طلبها استسلاماً، لعجزه عن المضي في القتال، حقناً لدمه، أو تسليماً منه بالحق، أو رِضى الكفِّ عن العدوان والشر، وإيثاراً للانضواء تحت حكم العدل، فيُجاب حينئذ إلى طلبه، شريطة ألّا يشوب طلبَه هذا شائبةٌ من دَخَلٍ أو خداع خفيٍّ أو فسادِ طويَّةٍ، لقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] إذ لم يشرع القتال في الإسلام لذاته، بل لضرورة محْوِ العدوان والبغي في الأرض، بجميع صُوَره، كما ذكرنا.

ل ـ على أنه إذا اقتضت ظروف المسلمين إيقاف القتال، جاز ذلك مهادنةً، لا سلماً ولا صلحاً، شريطةَ أن يكون لفترة موقوتة لا تطول، لاستجماع القوى، وإعداد العُدَّة على أرفع مستوى، ثم استئناف الجهاد من جديد، لقيام مقتضياته، بعد دراسة الموقف عمليًّا دراسةً تحليليةً دقيقةً شاملةً، من قِبل أهل الخبرة والاختصاص؛ لأن موضوع حكم الشرع في هذه الحال هو القتال والحرب، فلا بدّ من استشارة أهل

الخبرة فيه؛ لأن الحكم الشرعي واضحٌ ومعلومٌ، ضماناً لتحقيق النتائج المقصودة، والعبرة بالنتائج، ومن هنا كانت الصلة بين الشرع والعلم أو الخبرة المتخصصة وُثْقى، بحيث لا يتصوَّر الانفصال بينهما؛ **لأن العلم موضوع الحكم**، كما ترى. وإنما قلنا: جاز إيقاف القتال مهادنةً لفترة لا تطول، كيلا تنقطع أو تتعطل فريضة الجهاد؛ لأنها ـ في شرع الإسلام ـ مستمرة أبداً، دفاعاً عن الحق والعدل الذي كثيراً ما يُبغَى عليه، فلا بدّ له من قوة قادرة تحميه، وحتى لا يتخذ العدو من الوقت المتّسع في المهادنة فرصةً للاستعداد والتأهب لمعاودة شنِّ الحرب على المسلمين من جديد.

فالدولة في الإسلام مجاهدة أبداً، وسلمها قوي عزيز، لقوله ﷺ: «**الجهادُ ماضٍ إلى يومِ القيامةِ**»[1] وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥].

هذا جماع ما يتعلَّق بتفسير نصِّ (الصحيفة) على مبدأ هام في العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم، مؤدّاهُ «**أن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم**».

ثم جاء التشريع السياسي العام مؤيداً هذا الأصل على النحو الذي رأيت.

سادساً ـ أكدت (الصحيفة) **حماية «الحوزة»** ـ دار الإسلام ـ كحماية الدين، وشرائعه، سواء بسواء؛ إذ نصت على أن «**يثرب حرام جوفُها، لأهل هذه الصحيفة**».

ومعلوم أن «يثرب» كانت هي إقليم الدولة الناشئة يومئذ دون غيرها من بقاع الجزيرة.

وهذا يستلزم بالضرورة وجوب دفع العدوان عنها بداهةً، وإخراج العدو منها إذا داهمها، وهو مؤدَّى قوله تعالى: ﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: ١٩١].

سابعاً ـ حرمة المعاهدات وقُدْسيتها في السلم والحرب، وإيثارها على النصرة في الدين على من كان بيده عهد وميثاق.

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

---

(١) أخرجه بنحوه أبو داود: ٢٥٣٢، من حديث أنس.

ولا نعلم ديناً أو تشريعاً قد رفع من شأن (العهد) إلى هذا المستوى من القداسة، وقد كان لهذه القاعدة أثرها في العمل على استقرار السلم والأمن الدوليين، من جهة، وعلى تأصيل روح الثقة فيمن يتعامل سياسيًّا مع الدولة الإسلامية، على الصعيد الدولي، مما يعتبر بحق من أهم خصائص سياسة الإسلام الخارجية العادلة.

وأساس ذلك أن الإسلام لا يفصل بين الخلُق والسياسة، لاستناده أساساً إلى عقيدة دينية، وهي ـ فيما نعتقد ـ ميزة عظمى تفتقر إليها كل السياسات في العالم اليوم، لإقرار الحق والعدل، ذلك لأن العقيدة الدينية هي التي تجعل للقيم الخلُقية الاعتبار الأول في التشريع والتعامل، إنْ في الميدان الداخلي بين المواطنين بعضهم قِبلَ بعض، أو بينهم وبين أجهزة الحكم، أو في العلاقات الخارجية، ولا سيما في إبرام المعاهدات والمواثيق الدولية، فلا غدر، ولا نفاق، ولا كذب، ولا احتيال، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ[1] بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًاۚ﴾ [النحل: ٩١].

وهكذا نرى أن تنفيذ الحكم الشرعي العملي، واحترامه، وتقديسه، يستند أساساً إلى عقيدة المسلم ووجدانه، وذلك من أعظم **(الضمانات)** لاستقامة الأمر في الأمة والدولة على السواء، لا سيما في علاقاتها مع غيرها من الدول، إلا إذا بدا ما يُشعر بتوقُّع خيانة الطرف الآخر، فيكون النبْذ والنقض حينئذ، قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ﴾ [الأنفال: ٥٨] فالاعتبارات الدينية النابعة من أصل العقيدة هي بعينها اعتبارات خلُقية، فليست الصفة الدينية في تشريع الإسلام، أو العقائدية إذن صفة نقص، أو أمراً رجعيًّا، أو من قبيل المُثبِّطات، لإرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، كما يقال، بل هي عامل فعَّال في إرساء أصول الفضائل في المجتمع البشر، وردِّ الإنسان إلى الاحتكام إلى نقاء فطرته، وحيوية ضميره، وطهارة

---

(١) العهود أو العقود أو المواثيق والمعاهدات ـ جمع يمين ـ وهو العهد، وسمي العهد يميناً، لتعاهد المتعاقدين على الالتزام بمقتضاه بالتصافح بإيمانهم، رمزاً لعقد النية على الإخلاص في احترام بنوده، والوفاء في تنفيذه.

وجدانه، وهذا هو أصل التقدّم الإنساني ـ فيما نعتقد ـ وأما الكذب، والخيانة، والمكر، والتآمر، والغدر، والغش، والاحتيال، وغيرها مما يناقض أصول الفضائل، فمعوِّقات كأداء، تعرقل تقدم الإنسانية بلا مِراء، وتجعله يرجع بالشعوب والدول القهقرى إلى عهد البدائية أو الجاهلية الأولى، قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا﴾ [المائدة: ٥٠] فضلاً عن أنها من أسباب الاضطراب العالمي، بينا نرى بعض فقهاء السياسة الوضعية، من مثل ميكافيلي، يقرِّرون أن على الدولة أن تلجأ إلى وسيلة الحيوانات، في تنافسها مع الدول الأخرى، فيجب أن تختار وسائل الأسد، والثعلب معاً، فتلجأ إلى الشدة والبطش، وهما طريق الأسد، وإلى المكر والدهاء، وهما وسيلة الثعلب، كما قدّمنا.

ويروْن أنه لا بد من الجمع بينهما.

هذا، ويؤكد ميكيافيلي، أن الدولة لن تفشل في تغطية دهائها ومكرها، لأنها ستجد دائماً سُذَّجاً وبُسطاء ممن ينخدعون بتصرفات الدولة.

بل يرى أن هذا ينبغي أن يكون سبيل كل إنسان، لا الدولة فحسب كمنهج عام للحياة، فكل ما هو مطلوب من الإنسان، أن يكون من اللباقة بحيث يجعله يخدع الآخرين، ويغشهم بدون أن يشعروا.

وهذا منافٍ بداهةً لأصول الأخلاق والفضائل التي جاء بها الإسلام، بل هو عين شريعة الغاب، فكيف تسمى فلسفة أو أفكاراً سياسية؟

هذا، والتشريع الإسلامي، غني جداً بالأحكام الخلُقية التي تدور في فلك العقيدة، ثباتاً ورسوخاً، بل هي أساس الأحكام التشريعية الملزمة، إذ لا تكاد تجد قاعدة عامة، أو حكماً شرعياً تفصيلياً ملزماً، مؤيَّداً بجزاء دنيوي قضائي، إلّا ويستند أساساً إلى **«قيمة خلُقية»**.

فالعدل مثلاً في أصله قيمةٌ خلُقيةٌ، لأن من لا يكون عادلاً، لا يكون فاضلاً، بالبداهة، والفضيلة أساس الخلق، سواء أكانت في التعامل داخلاً، أم في السياسة الدولية خارجاً.

وكذلك الأحكام التي تنفي الضرر وتُحرِّمه، أيّاً كان نوعه، لتحول دون وقوعه، أو ترفعه بحكم التعويض والضمان بعد الوقوع، عدلاً، هي في أصلها أحكامٌ خلُقية، لأن الإضرار بالناس لا يتفق وأصول الفضائل.

وقصارى القول، أن الخلق - في تشريع الإسلام السياسي - وثيق الصلة بالعقيدة من ناحية، وبمفاهيم السياسة فيه من ناحية أخرى، بل هو قوامها.

هذا، والعدل في جميع صوره، ينهض - في الأصل - على أصول خلُقية، ولذا رأينا الإسلام يحفل بالعدل احتفالاً لا تجد غيره مثله فيه، إذ جعله الإسلام إحدى الغايتين اللتّين أنزلت الشريعة من أجلهما وهما: **الهداية - والعدل**، وهذا منطقي ومعقول، إذ لا يستقيم أمر الدولة - فضلاً عن أحوال العالم كلِّه - في تدبيرها السياسي داخلاً، إلا بالعدل، وقديماً قيل «العدل أساس الملك».

ونقصد بالهداية الإلهية التوجيهات إلى المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، فضلاً عن الهداية الدينية في العقيدة والعبادة والخلُق.

هذا، ولا معنى لما يُسَمَّى بالديمقراطية إلا إذا قامت على أساس العدل والمساواة، في جميع النواحي، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولا توثق العُرى بين الحاكم والمحكوم إلا بالعدل والمساواة، بداهةً.

وكذلك في الميدان الدولي، المساواة بين الشعوب، واحترام حقوقها، ولا سيما حقها في تقرير مصيرها، ومن هنا أزال الإسلام الفوارق العارضة بين البشر، وقضى بتشريعه على العنصرية والاستعمار السياسي والاقتصادي، وأوجب التعاون أو التكافل الإنساني العام، والتواصل الحضاري، وأقام العلاقات الدولية على أساس من التكافؤ والعدل، وحرم الاحتيال والغش، والغدر والخيانة والكذب، وأوجب الإخلاص والوفاء فيما يبرم من معاهدات ومواثيق، فكانت هذه الأصول هي روح الحضارة الإنسانية الحقّة.

الفكر السياسي الأجنبي قد فصل السياسة عن الدين والخلُق، فصلاً تاماً، وأطلق على دولته وصف «العلمانية».

إن النظم الديمقراطية الغربية مثلاً، ليست في جوهرها إلا تعبيراً عن تلك السياسة، ومعلوم أن الديمقراطية ـ في أصلها ـ **فردية النزعة**، **عنصرية الاتجاه**.

أما أنها فردية النزعة، فلأن هدفها الأسمى هو «الفرد» وتغليب مصالحه على مصلحة المجتمع، وإن كان كثير من التعديلات قد طرأ على هذا الأصل في هذا القرن العشرين.

وأما أنها عنصرية الاتجاه، فلأنها هي بعينها الديمقراطية التي مارست الاستعمار السياسي والاقتصادي بصوره المختلفة، منذ القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين، وقد كانت لانكلترا مثلاً وزارة خاصة يطلق عليها وزارة المستعمرات، ووزير يتولّى شؤونها يُطلَق عليه وزير المستعمرات إلى عهد قريب.

هذا، وتقوم هذه السياسة على أصول نلخصها فيما يلي:

أ ـ فصل السياسة عن الخلُق والدين، وإقامتها على أصول خاصة بها.

وقوام هذه الأصول الخاصة، كما تبدَّت في تدبيرهم السياسي في البلاد المستعمرة، من مثل سورية ومصر والعراق والجزائر وفلسطين، والهند، وليبيا وغيرها، ، إعمال مبدأ التفوق العنصري، وعدم احترام حق الشعوب، واتخاذ القوة والبطش وسيلةً لإكراه الشعوب المستعمرة على قبول حُكمها، كما تقوم على الدسائس والمؤامرات والمكر، وإشعال الفتن، سبيلاً لتثبيت دعائم الاستعمار، عملاً بمبدأ «**فَرِّق تَسُدْ**» والتاريخ حافل بالوقائع التي تؤيد هذا النظر.

ولا يمتري أحدٌ أن هذه الأصول في السياسة الاستعمارية جد مشابهة لأصول سياسة ميكيافيلي، لما بينّا من أن قوام سياسته: قوة الأسد، ومكر الثعلب، وضرورة الجمع بينهما، أن غاية الحاكم الوصول إلى الحكم، ثم المحافظة عليه بعد الوصول بشتى الوسائل، أيّاً كانت طبيعتها، وأن **إخلاص** الحاكم للمحكوم في تدبير أمره يعتبر ضرباً من الحمق، فإذا كان هذا أصلاً في سياسة الحاكم بالنسبة إلى شعبه، ففي حكم الشعوب الأخرى المقهورة، يكون أصلاً من باب أولى، وهذا لا يعدو أن يكون عملاً بمبدأ «**الغاية تبرر الواسطة**» وهو من صميم السياسة الميكيافيلية، وإن لم يجهروا به

قولاً. فالاستعمار كان همُّه دون ريب إبقاء السيطرة الاستعمارية بكل وسيلة تحقق له هذا المطلب، دون نظر إلى قواعد الخلُق، أو تعاليم الدين المسيحي، أو حتى ما تعارف عليه الناس من فضائل، وهذا يؤكد مبدأ «**السياسة أولاً**» دون نظر إلى أي مبدأ آخر من دين أو خلُق، أو عدل أو حق أو الخير الإنساني العام.

ومما يؤكِّد أن أصول الفكر السياسي الاستعماري قد انحدرت من فلسفة ميكيافيلي، أن الاستعمار أو التوسع العدواني ـ في نظر ميكيافيلي ـ ظاهرة ينبغي أن تبقى في المحيط الدولي، إذ تفرض ضرورة قيام هذه الظاهرة واستمرارها، حيوية الأمم القوية وسلامتها، فكانت ـ لذلك ـ نتيجة طبيعية عادية ومستمرة.

وأيضاً، المنطق الاستعماري في هذه السياسة ينتهي في تحليله فلسفياً إلى مبدأ «مصلحة الأقوى» أو «الحق للقوة» وهو مفهوم (العدل) في السياسة الميكيافيلية، بلا مِراء، لما علمْتَ من أن (العدل) ليس شيئاً سوى مصلحة الأقوى في منطق تلك السياسة.

هذا، ولا شك أن الاستعمار إنما كان يتم بالغزو والقوة الباطشة، ثم إرغام المستعمرات على قبوله، كرهاً، وهذا مما لا يفتقر إلى دليل، وليست «الثورات» والجهاد المتواصل الذي تولت كِبرَه البلاد المستعمرة من مثل الجزائر وفلسطين وسورية وغيرها إلا نتيجة لذلك الإكراه أو التسلط، وهذا في جوهره ليس إلا تطبيقاً لمبدأ ميكيافيلي في كتابه «الأمير» الذي يقضي بأنَّ على الأمير أن يحمل الناس قسْراً على كل نظام يفرضه، وقد تأثر (هوبز) الفيلسوف الإنكليزي بهذه الفلسفة أيضاً حيث أكد على مبدأ الاستبداد، واعتبر «**العملاق**» وما يصدره من قوانين، هو العدل، ولا يملك أحد[1] أن يناقش تلك القوانين أو يفسِّرها، فضلاً عن أنه يفترض أن المحكومين قد تنازلوا عن حقهم في الحكم على الأشياء بالخير والشر، أو الحق والباطل، فهم

(١) «أساطين الفكر السياسي» للدكتور شحاته ص١٨٠ وما يليها. انظر ما يوحي وصف العملاق من معنى القزمية بالنسبة للمحكومين، كأن رعايا الدولة أقزام، ورئيسها عملاق. هذا وقد استقى موسوليني الفاشستي سياسته من هذا الكتاب، حيث درسه وعلَّق عليه، واعتبره وكان يعتبره «إنجيل» السياسة.

أشبه بجمادات لا رأي لهم، ولا إرادة، وظاهرة الاستعمار التي عمّت البلاد العربية والإسلامية، لم تكن في جوهرها إلا تطبيقاً لمبادئ تلك السياسة التي انحدرت إليها من الفكر الفلسفي لدى ميكيافيلي وهوبز وستيوارت ميل وغيرهم، وإن كانت تلك السياسة الاستعمارية تتنصَّل ظاهراً من هذه الميكيافيلية.

ب ـ الاستعلاء العنصري حق للجنس الأبيض، والعمل بهذا المبدأ لا يزال سارياً في كثير من بقاع العالم، ولا سيما في آسيا وأفريقيا، بل وفي أعظم الدول حضارة، حتى يومنا هذا، ولا يعدو أن يكون العمل به تطبيقاً للمبدأ القديم «**روما سادة، وما حولها عبيد**».

ج ـ اتخذت النظام النيابي أسلوباً للحكم، كما رأيت، ومبدأ الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية، والقضائية، درءاً للاستبداد والتحكم من قبل إحداها على الأخرى، وسيأتي القول فيه.

ولكن هذا المبدأ لم يُفلح في تقرير الحق والعدل في السياسة الخارجية لتلك الدول، بل كان قوام تلك السياسة الظلم والاستعمار والتمييز العنصري، وإذلال الشعوب الضعيفة المقهورة الأخرى، ونهب خيراتها بإقرار برلماناتهم، تحقيقاً لرفاه ورخاء شعوبهم.

د ـ جعلت من مبدأ «الحريات العامة» بمفهومها الفردي التقليدي المطلق الذي لا يتقيَّد إلا بالنظام العام والآداب، ضماناً لتقييد سلطة الحاكم، وقدّمتها على مقتضيات الصالح العام، وقد كانت هذه الحريات إبّان الثورة الفرنسية إنما تعني مجرّد الإفلات من استبداد الحاكم، وفي مقدمة هذه الحريات، الحقوق السياسية، ولم تتعرض إلى تقرير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للفرد، إلا في هذا القرن العشرين.

والحقوق السياسية تشمل حق الانتخاب والترشيح، وحق التمثيل النيابي، وحق تولِّي الوظائف العامة.

هـ ـ الحرية الاقتصادية، وهي فرع عن النزعة الفردية المتطرفة.

ومن هنا، أُبيح الاحتكار، والاستغلال، والربا، واعتبرت الإرادة الإنسانية

وسلطانها هي أساس العقد السياسي، والاقتصادي، ووضعت قاعدة: «العقد شريعة المتعاقدين» بقطع النظر عما يحيط به من ظروف قد تجعل أحد المتعاقدين مذعناً لا راضياً حقاً بحكم وضعه الاقتصادي الضعيف، مما يخلّ بالتوازن في مضمون العقد اقتصادياً، وهو استغلال ظاهر، كما أباحت الربا وغيره من صور الاستغلال، بل وأغرت الفرد بذلك، ودفعته إلى تأثيل الثروات عن هذه الطريق تحت ما يسمى «سلطان الإرادة العقدية» أو الحرية الاقتصادية، كما هو معلوم، وهو في جوهره استغلال للأزمات، أو للظروف الملابسة القائمة أو الطارئة، أو للتفاوت الفاحش من حيث القوة الاقتصادية بين المتعاقدين، وبعبارة أخرى قامت على «الأنانية» والشره المادي، نتيجة للفردية المطلقة.

هذا، وبإباحتها الربا والاحتكار، والاستغلال بصوره المختلفة، وإرسائها لمبدأ سلطان الإرادة المطلق، نشأت قوة مالية واقتصادية في يد طبقة كانت ذات أثر فعال على أداة الحكم السياسي تسيره وفق مصالحها الخاصة، مما أثر بالتالي على الحقوق السياسة والحريات العامة، فجعلها شكلية جوفاء، أو مجرَّد وسائل لا تفضي إلى غاياتها المقصودة منها، ومن هنا كان الاستبداد والتسلط، بفقدان ما أنيط بالحريات العامة من كفالة تقييد السلطة الحاكمة بعد إفراغها من معناها الحق، حتى غدت حريات صورية.

و ـ الديمقراطية السياسية نظام تقريري لا تقويمي، بمعنى أنه يَتملَّق الجمهور ويأخذ الناس على علاتهم أو على ما هم عليه، ويعاملهم على هذا الأساس، باسم الحرية.

هذا فضلاً عن أنه كان يقرُّ السياسة الاستعمارية للدولة، بل ويحاسبها على مدى تنفيذها!

ولو رُحنا نبحث في **تاريخ** الفكر السياسي الأجنبي ـ مثلاً ـ لمجرَّد المقارنة النظرية بين أصول بعض نظرياته، وبين ما استقر في الإسلام من مبادئ، لألْفينا عجباً.

خذ مثلاً فلسفة «سبنسر» السياسية، تجده يؤسس نظريته السياسية على نظرية «تنازع

البقاء» أو «البقاء للأصلح» الداروينية، وتفرع عن هذا، أن الدولة ـ في نظر سبنسر ـ ليست مُلزمة بتقديم أي مساعدة للفقراء، أو بذل أيِّ معونة للمحتاجين، بل يرى أن على المجتمع أن يُبيد أو يستأصل تلك العناصر التي تقع صريعةَ التنازع على البقاء، والمطالعة العابرة لمثل هذه الآراء توحي بتجرُّدها عن النزعة الإنسانية جملة دون ريب.

هذا، وقد تبنَّت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ هذا النظام الديمقراطي القائم على الفردية، والمبدأ الحرّ في الاقتصاد، أو ما يسمى بالنظام الليبرالي، واعتمدت القانون الطبيعي المبهم الذي اتخذوه ظهيراً للنزعة الفردية دستوراً أعلى لقوانينها، كما هو معلوم.

مقارنة أصول الفكر السياسي الوضعي بقواعد التشريع السياسي الإسلامي، مع النقد والتوجيه :

١ ـ يرسي الإسلام في تشريعه أصول «الأخلاق» التي يراها ترتد من حيث منشؤها إلى «البصيرة» الفطرية في الإنسان، لقوله سبحانه: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤] ولن يغنيه انتحال الأعذار والمبررات شيئاً ﴿وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾ [القيامة: ١٥] في الانحراف عنها أو اطِّراحها. والبصيرة قوة ذاتية فطرية مركوزة في الإنسان، تُقدره على التمييز بين الخير والشر، والنفع والضُر، والفجور والتقوى، ولعلَّ في هذا تفسيراً لقوله ﷺ: «**الحلالُ بيِّن، والحرامُ بيِّن**»[1] ولقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨].

هذا، وقد أشار الرسول ﷺ إلى أن هذه «البصائر» الفردية الفطرية الذاتية، يتكوَّن من مجموعها «وجدانٌ عام» لدى المؤمنين، ذو قوة في الشرع معتبرة في الحكم على الأشياء، وفي التمييز بينها، بقوله ﷺ: «**لا تجتمعُ أمّتي على ضَلَالِة**»[2] وبالأثر: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن»[3].

فتجريد السياسة عن الخُلُق إذن، مما ينافي أُصول الإسلام من حيث إنه أقام

---

(١) أخرجه البخاري: ٢٥٢، ومسلم: ٤٠٩٤، وأحمد: ١٨٣٧٤، من حديث النعمان بن بشير.

(٢) أخرجه الترمذي: ٢١٦٧، من حديث ابن عمر.

(٣) أخرجه أحمد: ٣٦٠٠، من قول ابن مسعود، وإسناده حسن.

العلاقة ـ وطيدة محكمة ـ بين تشريعه السياسي، وبين فطرة التكوين الإنساني، على النحو الذي بيّنا في المقدّمة، وهو ما يتجّه على أصول السياسة الأجنبية من النقض ومخالفة الفطرة.

وتأسيساً على هذا، فإن كلَّ اتجاه عملي، أو تشريع سياسي، يُنافي مقتضى الفطرة الإنسانية، مكتوبٌ له الفشل، إن لم يكن سبباً في استشراءِ الفساد والظلم والانحلال.

ولا يقال إن الأخلاق منشؤها المجتمع والأعراف، ومن ثم تتطور بتطورها، لأن هذا يقضي على أصالتها وثباتها بحكم منشئها الفطري، وأيضاً التشريع الإسلامي ليس محكوماً بالأعراف، بل هو حاكم عليها، يُقِرُّ منها ما تجيزه معاييره، ويتفق مع أغراضه، من حيث مستنده وأصله وهو المصلحة.

وعلى هذا، فالأخلاق في الإسلام ثابتة، بأمور ثلاثة:

أولهما ـ بحكم تكوين البصيرة فطرةً، وهذه هي الحاسَّة الأخلاقية المتأصلة في فطرة التكوين الإنساني.

الثاني ـ بالتشريع الآمر القاطع الذي جاء استجابةً لتلك الفطرة.

الثالث ـ بالعقيدة ضماناً لأصالتها، ورسوخها، وعدم تحريفها أو تبديلها، ولا نعلم مُهَيْمناً على الهوى كالاعتقاد الحق.

وبذلك أضحت «العقيدة» نفسها ميزاناً للأخلاق، بما هي[1] إطارها الذي لا تتعدَّاه.

وتأسيساً على هذا، كانت السياسة التي تدور في فلك العلمانية المجرّدة انحرافاً عن أصل الفطرة الإنسانية، ومضادة لها قطعاً، وهذا فارق عميق يفصل ما بين التشريع السياسي الإسلامي، وغيره من السياسة العلمانية.

وأيضاً، نجم عن أصل فطرية الأخلاق، مسؤولية الالتزام بها ذاتياً، فضلاً عن النصوص التشريعية الآمرة، ومن هنا كانت «**الحرية المسؤولة**» التي صورّها القرآن

---

(١) أي لكونِ العقيدة إطاراً للأخلاق.

الكريم، بأن تغيير القوم ما بهم، على نحو يتّفق ومقتضى أصول الأخلاق الراسخة في بصائرهم، أو يخالف عن مقتضاها، سبب في تكييف مصيرهم، خيراً أو شراً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] أي من تغيير الدوافع إلى العمل بأحاسن الأخلاق أو نقائضها.

والمصير إلى نقائض الأخلاق، هو في واقع الأمر تغليب للقوة التدميرية الرابضة في أعمال النفس الإنسانية، وهي أصول الأهواء والغرائز والميول، لانهيار العامل الخلقي الذي ينهض بحيوية الضمير، وحكمة العقل، ولهذا أثره البالغ في حياة البشر، ولا سيما إذا تعلَّق بتدبير سياسي، وعلى الصعيد الدولي، إذ يؤدِّي إلى الاستهانة بالقيم العليا، ثم إلى الانحلال والاستهتار في الميدان الاجتماعي، وينتهي إلى التقاتل على «المادة» والتهالك على «الجنس» لانعدام المسؤولية في الحرية، وهيمنة الخلق عليها، وهو ما تعاني منه أمم كثيرة من بقاع العالم في عصرنا هذا.

فتجريد السياسة عن الخلق، تصبح معه السياسة قوةً هدّامة، لهدمها قوة الخلق في الفرد والمجتمع، وتقويضها لأصل الالتزام والمسؤولية في الحرية.

فتلخَّص أن الدين والأخلاق ضرورة حيوية في النشاط الإنساني، ولا سيما في التدبير السياسي عملاً.

أما الدين، فلأنه ميزان الخلُق، وضمان ثباته، وأساس الالتزام به، ومنشأ المسؤولية في الحرية، والحرية إذا خلت من عنصر المسؤولية، كانت فوضى مدمِّرة للحرية ذاتها.

وأما الخلُق، فلأنه مُعتَصَمُ الإنسان مما يربض في أعماق نفسه من قوة تدميرية تتمثل في أهوائه وغزائزه، فتأتي على حيوية الضمير، وصفاء الوجدان، وحكمة العقل، من جراء عدم التوجيه العقدي والخلُقي، ثم يكون الانحلال والتكالب على الجنس والمادة، آخر الأمر كما أسلفنا.

فالدولة التي تفصل السياسية عن الدين والخلُق، تغدو غير متحضرة إنسانياً غالباً، وإن كانت متقدِّمة مادياً.

٢ ـ ويتجه عليهم في تبريرهم للاستعمار، والتوسع العدواني من زعمهم بأنه ظاهرة عادية مستمرة تنشأ نتيجة لازمة لحيوية الدول المستعمرة وسلامتها، وفرط قوتها، في الثروة والعلم، يتجه عليهم في هذا، أن «الضعف» أو محدودية أسباب القوة المادية والمعنوية لدى بعض الشعوب، لا يصلح علّةً أو مبرراً لاستباحة الحرمات، وانتهاب الخيرات، وإزهاق الأرواح، وهضم حق الشعوب، وتجهيلها، للاستعلاء في الأرض بغير الحق، عنصرياً، بل «الضعف» داعية إلى «العون» والبذل والإنقاذ، والإنصاف، تلافياً لأسبابه، رحمةً وانتصافاً، وتواصلاً حضارياً، تمكيناً للحياة الإنسانية على وجه هذه الأرض، وهو ما جاء به الإسلام.

وبهذا كان «الاستعمار» في حقيقة أمره، وطبيعة آثاره، مناقضاً للعدل الدولي، بوجه خاص، وقانون الرحمة العامة، والمصلحة الإنسانية العليا، آخر الأمر، تلك الأصول التي ينهض عليها العدل الدولي قد قرَّرها الإسلام بصورة قاطعة في تشريعه السياسي، كما بينا.

أما أن الاستعمار منافٍ للعدل الدولي بوجه خاص، فلأنه محض بغي وعدوان، واستلاب، وتحكُّم، وتمييز بالعنصر، وهو محرَّمٌ شرعاً بالنصِّ[1].

وأما كون الاستعمار منافياً للمصلحة الإنسانية العليا، فلأنها تتمثل في «العدل الدولي» وتقرير حقوق الشعوب في الأرض، والتعاون المثمر البنّاء في دائرة البر.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] ولقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾.

وثمة آيات كثيرة، وأحاديث صحيحة، تنهي عن العدوان، والبغي، وتوجب إقامة العدل الشامل المطلق بين البشر، والمساواة بين الشعوب، والتعاون على البر على الصعيد الدولي: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢٠].

أما الاستعلاء في الأرض بغير الحق، وانتهاج سياسة الإفساد بين الشعوب، وإثارة الفتن، توطئة لإثارة الحروب فيما بينها، لإضعافها والسيطرة عليها، واستعمارها، فذلك قد نصت عليه الآية الكريمة بوجه خاص في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

ومعلوم أن ظاهرة الاستعمار بجميع صُوّره، قوامها تحكُّم القوى في الضعيف، أرضاً، وثروةً، وفكراً، ومُعتَقَداً، وحياةً، ومصيراً، تحقيقاً لمصلحة الأقوى مادياً، كما بيّنا، وهذا منافٍ بداهة للعدل الدولي رأساً، لأنه شريعة الغاب، وهو من أبرز أسباب الاضطراب العالمي.

والعدل الدولي مصلحة إنسانية، عليا، بلا ريب.

وأيضاً، لا تلازم بين الحق والقوة حتى يكون الحق تابعاً لها، فقد يكون الحق للضعيف، وهذا هو الواقع في السياسة الدولية، في عصرنا هذا، بل وعبر العصور غالباً، ومن هنا، أدرك الإسلام هذا الوضع البشري الظالم، فكان من أُولى مهماته تغييره بمبدأ آخر بديلاً عنه، يرمي إلى إقرار الحق في الأرض عدلاً، وانتزاعه من غاصبه القوي كغاية أساسية من غايات السياسة الخارجية للدولة في الإسلام، أفصح عنها الخليفة الأول أبو بكر الصديق ﷺ يؤخذ بروعتها كل منصف، بل كلُّ عاقل، إذ يقول: «**والقويُّ فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي، حتى آخذ الحق له**».

مبدأ سياسي عام خالد، ورائع حقاً، جاء لينقض المبدأ الاستعماري المعروف: «الحق للأقوى» أو مصلحة الأقوى ـ كما ترى ـ ليقرِّر أن «**الحق للأعدل**» ولذا، شرع الإسلام وجوب إعداد القوة المرهِبة للعدو، حمايةً لهذا المبدأ، وتنفيذاً عملياً لمقتضاه، إذ الحق كثيراً ما يُبغى عليه، فلا بد له من قوة تحميه، وتضمن تنفيذه، ولذا فُرض الجهاد، والتضحيات الجسام بالأموال والأنفس في هذه السبيل، واعتبره حقاً خالصاً لله تعالى، ابتغاءً لمرضاته، دون أي غرض نفعي مادي أو توسع عدواني، فكانت الحرب ـ في الإسلام ـ ضرورة لمثل هذه الأغراض السامية.

هذا، ومبدأ «الحق للأقوى» يستهدِف تغليب مصلحة هذا الأقوى مادياً، استعلاءً بالعنصر، أو كما يعبر القرآن الكريم: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢] بغير حق، وقد هدم الإسلام هذا الغرض في كثير من آياته، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ

﴿أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢][(١)] ولقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣] فظهر جلياً، أن الاستعمار ظاهرة من «الظلم» والطغيان والفساد في الأرض، نشأت عن الهوى والعصبية، والأنانية، والشره المادي، ونزعة الاستعلاء بالعنصرية، وهي من مظاهر الضعف في الإيمان بالقيم، والخلق، والافتقار إلى الهداية الإلهية، ولذا، جاء الإسلام لينقضها من القواعد، لأن «الظلم العالمي» مُنافٍ للمصلحة الإنسانية العليا، التي استهدفها الإسلام.

ولعلّ نزعة الاستعلاء بالعنصر، أو الأنانية، هي التي حملت فلاسفة السياسة العلمانية إلى تجريدها من **الخلُق والدين**، لأنهما لا يلتقيان مع أغراضهم العدوانية التي ما فتئوا يُشعلون نار الحرب المدمرة من أجل تحقيقها لأنفسهم، طغياناً وظلماً، حتى يومنا هذا، قال تعالى في تصوير هذا الوضع: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّـٰغُوتِ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَـٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦].

وأما كون «الاستعمار» مناقضاً لقانون الرحمة الإنسانية، فظاهرٌ، من قِبَل أنَّ في استلاب المستضعف المقهور في أرضه، حقوقه وثرواته ومقدراته ووجوده المادي والمعنوي، زيادته هلاكاً إلى هلاكه، وكذا تجهيله، لأنه يصبح عالة على المجتمع الدولي كلِّه، أو عضواً أشَلّ، وليس هذا من مهمة رسالة الإصلاح في الأرض، ولا «التعاون» المثمر بين الشعوب، في دائرة البرِّ والخير المشترك، بل هو شر مستطير، وفساد عريض، ومن هنا جاءت تعاليم الإسلام على النقيض، لقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: ٥] بل الرحمة هي الغاية الأساسية التي استهدفها الإسلام من إنزال شريعته، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ولقول الرسول ﷺ: «**لا تُنْزَعُ الرحْمةُ إلا مِنْ شَقِيٍّ**»[(٢)] ولقوله عليه السلام: «**ارحَموا مَنْ في الأرضِ، يَرْحَمْكُم مَنْ في**

---

(١) أي ولا تكونوا كتلك المرأة الحمقاء التي تنقض آخر النهار ما كانت قد أحكمت غزله أوله، باتخاذكم معاهداتكم ومواثيقكم الدولية التي أبرمتموها مع الغير، وسيلة للخداع والمكر، بغية تغليب مصلحة أمة على حساب مصلحة أمة أخرى، ظلماً وافتئاتاً.

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٣٧٤، وأبو داود: ٤٩٤٢، والترمذي: ١٩٢٤، وأحمد: ٨٠٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ، وإسناده حسن.

السَّمَاءِ»[(١)] وكيف يتفق هذا مع واقع نظرية «سبنسر» مثلاً، في أن الدولة ليس من مهماتها أن تُعين الفقراء والمحتاجين حتى من أبنائها، فضلاً عن أبناء غيرها من البشر، وأن على المجتمع استئصال وإبادة الأضعف؟؟

لا جرم أن هذه نزعة غير إنسانية، تَبَرَّأ منها الإسلام، ألا ترى أنه جعل «**الزكاة**» ركناً أساسياً في الدين باعتبارها مصدراً مالياً دائماً لتمويل مصارفها المتعددة، تكافلاً ملزماً بين القادرين والضعفاء، وغير ذلك من الموارد المالية؟ فضلاً عن أنه حرم العدوان والبغي والظلم في الأرض.

٣ ـ ويتجه على هذه السياسة أيضاً في ذَهابها إلى أن الدولة ليس من مهمتها «الإصلاح» بل عليها أن تأخذ المجتمع كما هو، وتعامله على هذا الأساس، بأن تعمد إلى رَصْد الظواهر الاجتماعية، وبناء الأحكام أو التشريعات على أساسها، كما يقول العميد دوجي، أقول: يتجه على هذا أنه مبدأ تقريري لا تقويمي، وهو خلاف مهمة رسالة الإسلام التي قوامها أمران: «**الصلاح والإصلاح**».

وقد رأيت أن فقهاء السياسة من المسلمين، قد بينوا مَهَمّة الدولة: «حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي» وقولهم: «خلافة النبوة في سياسة الدنيا وحراسة الدين» والحمل هو الإلزام بالإصلاح جَبراً، وكذلك النيابة عن النبوة، إنما كانت في «مهمة الإصلاح» البشري، ولو كانت لإبقائهم على ما هم عليه من الشر والفساد والباطل والظلم، لما كان ثمّة من حاجةٍ ولا معنى لإنزال الشرائع، وإرسال الرسل أصلاً.

وقد أكد القرآن الكريم، أن مَهَمَّته هي الإصلاح العالمي، وذلك بإخراج **الناس** من الظلمات إلى النور، وجرى هذا المعنى على ألسنة الرسل، وحكاه القرآن الكريم: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ﴾ [هود: ٨٨] وبقوله تعالى: ﴿ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ﴾ [البقرة: ٢٢٠] ولقوله سبحانه: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ

---

(١) أخرجه أبو داود: ٤٩٤١، والترمذي: ١٩٢٤، وأحمد: ٦٤٩٤، والبيهقي: (٩/ ٤١) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄، وهو صحيح لغيره.

وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ ﴿٢٢﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمۡ وَأَعۡمَىٰٓ أَبۡصَٰرَهُمۡ﴾ [محمد: ٢٢ ـ ٢٣] وذلك هو ما يطلق عليه القرآن الكريم، العَيْث في الأرض فساداً، وقد حرَّمه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠] ونقيض ذلك هو العمل الصالح.

هذا، وقد كان من واقع السياسة الأجنبية عملاً ما يفيد أن مهمة تلك السياسة، إلقاء بذور الشقاق بين الشعوب، تمكيناً لها من إضعافها، واستنزاف قِواها، لتسهُل لهم السيطرة عليها، والتحكم فيها، ومؤدَّى ذلك المبدأ «**فَرِّق تَسُدْ**» وهو من صميم مبادئ السياسة الميكيافيلية، انحدر إلى بعض الدول **المعاصرة**، والله تعالى يقول: ﴿لَّا خَيۡرَ فِي كَثِيرٖ مِّن نَّجۡوَىٰهُمۡ إِلَّا مَنۡ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوۡ مَعۡرُوفٍ أَوۡ إِصۡلَٰحِۭ بَيۡنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [النساء: ١١٤] وقوله تعالى: ﴿وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] والنص مطلق يشمل الناس كافة لا المسلمين خاصة.

ومن أخص مهمات السياسة الإسلامية، التعاون الإنساني العام على البر والتقوى، لا التعاون على الإثم والعدوان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد وصف القرآن الكريم تلك المهامّ في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [الحج: ٤١] كما وصف الدولة الاستعمارية المفسدة بما يصدر عن رؤسائها الذين يمثلونها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ﴾ [البقرة: ٢٠٥ ـ ٢٠٦].

كما حذَّر القرآن الكريم من إفساد ذات البيْن في مجتمع الدولة الواحدة، ومن باب أولى بين الدول، بقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ١].

هذا، والتفرق والانشقاق، وإفساد ذات البين، أطلق عليها الإسلام «الحالقة» التي تحلُق الدين، وتعصف بالمبادئ والمثُل، ويعود الناس فوضى مضاعين، وقد حذَّر الإسلام بوجه خاص، من إشعال نار الفتن، بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ﴾ [الأنفال: ٢٥].

هذا، وقد رتب القرآن الكريم جزاءات دنيوية وأُخروية على إحداث الشر والفساد

في الأرض، بقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١] فالجزاء من جِنس العمل، في الدنيا قبل الآخرة.

٤ ـ ويتجه عليهم فيما ذهبوا إليه من مبدأ إكراه الحاكم الشعبَ على مبدأ يعتقده هو، ، أن «العقيدة» ولو سياسية، عنصر نفسي لا سبيل إلى تأسيسها بالقوة المادية، فضلاً عن أنها لا تؤتي ثمارها عن هذا الطريق، أي دون اقتناع ذاتي، ويغدو الإكراه على العقيدة منشأ النفاق فيها، والنفاق شرٌّ كبير.

وأيضاً، (الإكراه) إلغاءٌ للشخصية، ومحوٌ للإرادة الإنسانية، وهو ما لا يقره الإسلام بحال، حتى في العقيدة الدينية التي هي قضيته الأولى، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] ولقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] كما أشرنا. غير أن الإسلام لا يجيز الإلحاد، بحال من الأحوال، تحصيناً للإنسان بالمعاني السماوية، ومقررات الوحي.

٥ ـ ويتجه عليهم في التمييز العنصري، بأنه ظلم وفساد كبير، فضلاً عن أنه افتئات على أصل فطرة التكوين الإنساني، فكلُّ تصرُّفٍ على أساس هذا التمييز، مُنافٍ لمقتضى العدل، والمساواة، فضلاً عن كونه عدواناً على أصل الفطرة.

٦ ـ ويتجه عليهم في فكرة «**العملاق**» التي قرّرها تاريخ الفكر السياسي الوضعي، في بعض نظرياته، أنه الاستبداد والطغيان بعيْنه، وأن تشريعه الذي يصدر عن إرادته الفردية، مظهر لهذا الاستبداد، بدليل أن ليس للناس مناقشته، ونحن نعلم، أن الإسلام حارب «الطغيان» أيّما مُحاربةٍ، وجسَّده في شخص «فرعون» ولهذا كان التشريع لله ورسوله، وإن الدولة مقيّدة به، وأن تفسيره وتطبيقه مقيد بالشورى أيضاً، ولكن من أهله، والمتخصصين فيه، وهذه هي الشورى السياسية والتشريعية في الدوْلة.

فتلخص أن الإسلام يحرِّم الحرب للاستعمار، أو الاستعلاء العنصري، قصداً إلى استضعاف الشعوب من الظلم والفساد والشر، ويوجب الإصلاح بالتشريع الملزم،

وبسلطة الدولة، وإقامة العدل العام، والمساواة بين شعوب الأرض، فلا تفاضُلَ بينهم بسبب أمر عارض بحكم ظروف البيئة: كاللون، واللغة، بل بالعمل الصالح، وكَفَلَ حرية الاعتقاد والتدُّين، وأرسى مبدأ «الحق للأعدل» وأوجب قيامه على القوة المرهبة، كما أوجب الشورى منعاً للتفرد بالحكم، أو الاستبداد بالرأي، وحارب «الطغيان» بجميع صوره، تحقيقاً للمصلحة الإنسانية العليا، كما أرسى مبدأ التعاون المثمر على الصعيد الدولي، ابتغاء تحقيق الخير الإنساني العام، وتوثيقاً للتواصل الحضاري، وأقام العلاقة الوثقى بين السياسة وبين الخلُق والدّين، وأوجب الجهاد، وبذل التضحيات الجسام، بالأموال والأنفس، فريضة ماضية إلى يوم القيامة، لا للإكراه على اعتناق هذا الدين، بل إعلاءً لكلمة الله في الأرض، فيما تنطوي على تلك القيم الموضوعية الإنسانية الخالدة، وحمايتها، جمعاً بين الحق والعدل المطلق والقوة بجميع معانيها وصُوَرها، مادة ومعنى، وهذه هي أصول الحضارة الإنسانية الحقة، ولا نعلم بديلاً عنها يفضُلُها.

خصائص الفتح الإسلامي، أن سياسته لم تكن لترمي إلى الإحاطة بمظاهر الحضارة، بل جهد هذا الفتح أن يستفيد من هذه الحضارات ما دامت لا تنافي مقتضيات مبادئه، وغاياته في الوجود الإنساني على وجه هذه الأرض:

الفتح الإسلامي لم يبدل من مظاهر حضارات الأمم التي انضوت تحت لوائه، بل جهد أن يستفيد منها ما يتحقق به ترابط الحياة الإنسانية، واتِّساقها، والتمكين لها في الأرض، إلا ما كان منها يصادم أصلاً أو مقصداً في تشريعه وعقائده.

على أن الإسلام قد جاء بِقيَمٍ معنوية دفعت تلك الحضارة إلى التجدد بما لم تكن تملك أسبابه لولا الإسلام، ثم اغتنت وأثرت، واتجهت اتجاهاً إنسانياً قويماً، ولعلّ أكبر مقوم لذلك، هو الرشد السياسي القائم على الدين والخلُق، ونيل الغاية، وشرف المقصد.

وتوضيح ذلك، أن سياسية هذا الفتح لم تكن لتستهدف المغانم والثروات، أو مجرّد الغلبة والقهر، تحقيقاً للمجد الشخصي للحاكم، أو العظمة التي كان الملوكُ

يقدمون شعوبهم قرباناً في سبيل اعتلاء غاربها، بما يثيرون من الحروب المستمرة دون هدف إنساني عام، بل بُغية إبادة أعدائهم، وتدمير ما شادوا من حضارة، إذلالاً وقهراً، وويل للمغلوب، وعلى النقيض من ذلك تماماً، اتجه الفتح الإسلامي مدفوعاً بسياسة الإصلاح العالمي على أساس من العقيدة الصحيحة التي تكفل سلامة الاتجاه، وسمو الغرض، ليهزَّ كيانات الفساد والظلم والطغيان في الأرض من القواعد، كما يهز الضمائر الإنسانية التي استمرأت معاني الظلم، وتخلَّت عن شخصيتها ووجودها الإنساني الكريم، تجد ذلك واضحاً في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١١٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦٓ﴾ [يونس: ٥٤] وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩] وذلك لتكشف عن بصائرهم غلالة الخَدَر، وتزيل ما ران عليها من غواشي الضلالة، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٦] وقال سبحانه: ﴿وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًاۚ﴾ [الأعراف: ١٤٦].

فالفتح الإسلامي إذن جاء ظهيراً للحضارة الإنسانية، تلوذ به في رُكنٍ مكين من العلم، والعدل والتعاون، والتواصل الحضاري، والوحدة الإنسانية التي تنفي العنصرية والعصبية، وتحرم البغي والعدوان والفساد في الأرض، وترسي مبدأ حرية التدين وتدافع عنه.

هذا فضلاً عن أن هذا الفتح باستناده إلى العقيدة الصحيحة وما تستلزم من قيم حضارية، قد أيقظ الوعي الإنساني العام العميق المُدرِك لحقائق الوجود، في الكون والإنسان، ووجه الأنظار والأفئدة إلى ضرورة إعادة تقويم[1] الإنسان من جديد، على أساس من ذاته هو، لا من أمر خارج عنه، بما يعبِّر عن هذه الذات، من عمل يُصلح به الحياة، ويمكِّن لها، وبمقتضى هذا المعتقد الصحيح الذي يقرر اعتباره سَيِّد الكائنات، بفضل ما أوتي بفطرة تكوينه، من طاقات الفكر المتجددة التي لا حدود لها، بما ثبت أنها في تجدُّد حيويٍّ مستمرٍّ، وبدليل ما يصدر عنها من مظاهر الإبداع

(١) وزنه، وتبين قيمته.

لوسائل تيسير سبل الحياة، وتوسيع مدارك الفكر، وفتح آفاقٍ من العلم شاسعة، مصدَرُها هذا الإنسان.

من هنا، حرَّم الإسلام تدمير الحضارة، وإتلاف موجودات الكون ومقوماته المادية، من الثروة والمال، ومظاهر تلك الحضارة من العمران؛ لأنها ثمرة جهود الإنسانية أحقاباً متطاولة، في الفكر، والعلم، والجهد الجسماني، لما يعتبره ضرباً من الفساد والإفساد في الأرض، وهو مُحرَّم بالنّص[1]، بل تراه قد فرض على نفسه القضاء على أسباب تقويض المقوِّمات المعنوية للحضارة بالقوة المادية، جهاداً في سبيل الله.

ثامناً ـ الحقوق الفردية والحريات العامة في دستور التشريع الإسلامي:

منشأ الحقوق الفردية والحريات العامة هو هذا التشريع نفسه، من واقع أحكامه، نصًّا أو دلالة، وهذا بالإجماع.

ومعنى هذا، أن مصادر التشريع هي مصادر الحقوق والحريات، وليس ذات الإنسان، وهو ما قرره الإمام الشاطبي بقوله: «وأما حق العبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنه كان لله ألا يجعل للعبد حقًّا أصلاً»[2].

ولعل خطبة الوداع أعظم وثيقة اشتملت على تقرير حقوق الإنسان.

فالتشريع الإسلامي إذن هو أساس الحق أو الحرية، يقرّره بحكم، ومعلوم أن الحكم الشرعي أصوليًّا هو خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال «**المكلفين**» فالإنسان ـ في شرع الله ـ هو إنسان **التكليف والمسؤولية**، قبل أن يكون صاحب الحق والحرية.

أما أنه مكلَّف، فلأن الحكم الشرعي يوجب تكليفاً، سلباً أو إيجاباً، حتى الحرية أو الإباحة تتضمّن تكليفاً، لا من حيث أصل خيرَةِ المكلَّف في الفعل أو الترك، بل

---

(١) قال تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٧٧] ولقوله سبحانه ناعياً على من يتولى ليسعى في تدمير موجودات الكون، وتقويض دعائم الحضارة، ماديًّا ومعنويًّا: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

(٢) «الموافقات»: (٢/ ٣١٦).

من حيث التصرف بمقتضاها؛ إذ يوجب الشارع ألّا يكون التصرف مطلقاً، بل حسبما سُنَّ ورُسِم[(١)].

وهذا تكليف.

على أن في أصل الخِيَرةِ ضرباً من التكليف أيضاً؛ إذ ينبغي أن تكون الخيرَة على وجه لا يلزم عنه ضررٌ بالغير راجح، ولا سيما المجتمع، وإلا كان لِوَليِّ الأمر تقييد المباح، إيجاباً أو سلباً، تقييداً موقوتاً، حتى تزول الظروف التي استدعت ذلك التقييد، كما أسلفنا.

وأما أنه مسؤول، فلأن من المقرر عقلاً وشرعاً أن لا تكليف بلا مسؤولية.

على أن مسؤولية الإنسان عن تصرفه في جميع وجوه نشاطه الحيوي مقررة بنصوص قاطعة، من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨] وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١] وقوله تعالى في مسؤولية الرسل من أُرسل إليهم: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ۝٤٠ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾ [النجم: ٣٩ ـ ٤١] وقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله ﷺ: «**كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عَنْ رَعيَّتِه...**»[(٢)] الحديثَ.

وغير ذلك من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

وأيضاً، إذا كان التكليف هو توجيه الخطاب إلى البالغ العاقل بواجب يُطلب إليه أداؤه إلزاماً، سلباً أو إيجاباً، فإن هذا الواجب لا بدّ أن يقابله حق يُنشئ سلطة تمكِّن المكلَّف من الأداء، وإلا تعذر النهوض بالتكليف؛ إذ لا واجب بلا حق.

هذا، والتكاليف إذا أُديت كانت حقوقاً للغير، فتقرير الحقوق إذن كان عن طريق التكاليف، كما ترى.

---

(١) راجع كتابنا «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» ص٦٩ وما يليها. يقصد بالتكليف السلبي التحريم أو الكراهة التحريمية، وبالإيجابي الفرض أو الواجب.

(٢) أخرجه البخاري: ٨٩٣، ومسلم: ٤٧٢٧، وأحمد: ٦٠٢٦، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

غير أن التشريع الإسلامي ـ فيما يبدو ـ قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق، والحريات، اهتماماً بشأن الواجب والتكليف، ذهاباً منه إلى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأكمل، ضماناً كافياً لصيانة الحقوق، والحريات نفسها، أن يُبغَى عليها أو تُهدر، أو يساء استعمالها.

فضمان الحقوق والحريات العامة ـ كما ترى ـ منشؤه التشريع الإسلامي نفسه، بما فرض من تكاليف، وليس منشؤه فكرة تقييد سلطة الحكم بها، أي: بأمر خارج عن هذا التكليف، على ما ذهب إليه فلاسفة الفقه الوضعي؛ لأن ابتداعهم لنظرية الحقوق الفردية، وما تخيله أولئك الفلاسفة والفقهاء من أصل نشأتها، وطبيعتها، وإطلاق التصرف فيها كمبررات لتقييد سلطة الحكم، إنما كان مردُّه «الحكم المطلق» وهذا يُتصوَّر في غير التشريع الإسلامي، لسبب بسيط، هو أن سلطة التشريع في الإسلام لله ورسوله، لا للحاكم، فسلطته إذن مقيدة بالشرع نفسه ابتداءً، والشرع عدل إلهي لا ظلم فيه، فانتفى بذلك المبرر لابتداع نظرية عامة للحقوق الفردية أصلاً، ابتداعاً سداه ولحمته الخيال الفلسفي المحض.

فنظرية السيادة، أو سلطة الحكم المطلق التي كانت منشأ الفلسفة الفردية الخيالية في الحقوق والحريات، في السياسة الوضعية، التماساً لمبررات تقييد تلك السلطة، هذه المشكلة لا يعرفها الإسلام أصلاً، لانتفاء منشئها في تشريعه؛ إذ «السيادة» لله تعالى في شرعه، فلا وجه إذن لالتماس مبررات التقييد من أمرٍ خارج عن الشرع، هو وليد التخيُّل الفلسفي المحض، بدليل اندثار هذه النظرية في الفقه السياسي والقانوني على السواء.

هذا، فضلاً عن «العقيدة» ضماناً للحريات في التشريع الإسلامي.

وبيان ذلك أن الحقوق الفردية، والحريات العامة، إذا كان منشؤها التشريع الإلهي نفسه اعتقاداً، وكانت ممارستها، أو التصرف فيها على النحو الذي رسم هذا التشريع امتثالاً، وطاعةً لله تعالى في التكليف، ووفاء بمقتضى المسؤولية، لزم عن ذلك أن يكون كلّ حق أو حرية مظهراً لهذه العقيدة نفسها، لا أثراً لمطلق الغريزة والهوى،

وهذا يؤول بالحرية إلى أن تكون ممارستها عبادة وخلُقاً، تتمثل في أداء أمانة التكليف، ابتغاء مرضاة الله سبحانه، قبل أن تكون سياسة، وتدبيراً وتصرفاً.

ومن هنا كانت الحرية العامة أو الحق الفردي ممارسةً، أمراً ناشئاً عن اعتقاد ثبوتها التكليف والمسؤولية شرعاً، فكان هذا «الاعتقاد» هو منطلق ممارستها عملاً في المجتمع، لا دوافع الغريزة والهوى، أو الأثرة والأنانية، ولا تبعية التقليد.

وتأسيساً على هذا، لا يمكن تصوُّر الإنسان حرًّا، بالمفهوم الإسلامي إلا منذ أن أصبح يعتقد بأنه مكلَّف ومسؤول، لا في أصل جِبلَّتِه؛ لأن هذا الاعتقاد بثبوت الحق أو الحرية منشؤه التكليف، وهو منطلق ممارستهما عملاً، كما أشرنا، وقبل ذلك كان تحكيم الغريزة والهوى، أو الأثرة، أو التقليد، وفي الأُولى عبودية للهوى والشهوة، ولا حرية فيهما، وفي الثانية إلغاء للإرادة بل وللشخصية الإنسانية، ولذا كان الهوى والتقليد كلاهما العدو الأول للإسلام؛ لأنهما يتغلبان على حكمة العقل، ويقظة الضمير، واستقامة الإرادة، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١] وقال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١] وقال تعالى في النعي على التقليد والمحاكاة، دون تدبر وتفكير: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

وإذا كان كلٌّ من ممارسة الحرية والحق، ناشئاً عن الاعتقاد بثبوت أصلهما بالتكليف والمسؤولية عنه، لا قبلهما، لزم عن هذا أن الإنسان لم يخلق مزوداً بالحقوق والحريات بأصل جبلته، **وإنما خلق ليكون حرًّا بالتكليف والمسؤولية**، وهذا الأصل في الإسلام على النقيض مما ذهبت إليه الديمقراطية السياسية ذات النزعة الفردية، وفلسفتها الخيالية، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي بقوله: «وأما حق العبد، فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنه كان لله ألا يجعل للعبد حقًّا أصلاً».

إذن، التشريع الإسلامي هو الذي أنشأ الحق إنشاءً، وضمنه مفهوماً مُعَيّنًا حدّده بأحكامه ومبادئه، ووضع دستوراً لممارسته يحقق ذلك المفهوم عملاً، وهذا أمر واقعي

ومحسوس، وليس ذات الإنسان منشأ للحق، ولا القانون الطبيعي؛ لأن هذا محض فلسفة وخيال، دفع إليه الرغبة في التخلص من استبداد السلطة الحاكمة، أو ظلم الملوك في القرن الثامن عشر، حتى كانت الحرية لا تعني إلا الإفلات من سلطة الحكم.

وعلى هذا، فالأصل أن المسلم الحق ـ في هذا التشريع ـ هو إنسان التكليف والمسؤولية قبل أن يكون صاحب الحق والحرية، لما أسلفنا، وأنه ليس إنسان الانطلاق والفوضى الذي يفعل ما تُملي عليه رغائبه وشهواته ومنافعه الذاتية بحيث يكون همُّه الإفلات من استبداد سلطة الحكم، ومن التبعات التي يلقيها على عاتقه؛ لأن هذه الأوضاع ينكرها الإسلام أصلاً.

فالحريات العامة والحقوق كافة، منظور إليها من خلال التشريع الإسلامي نفسه أولاً، نشأة ومفهوماً، وضمانها بالتكاليف، وقد منحت أو شرعت لغايات مرسومة شرعاً ينبغي على أربابها أن يمارسوها على نحو يفضي إلى تلك الغايات، وهذا لا يتفق مع الإطلاق والهوى والفوضوية في شيء.

ومن هذا، يبدو لنا أن اعتبار الحق أو الحرية خصيصة طَبَعِية للإنسان الفرد، قد خلق مزوداً بها، على النحو الذي رأينا في الفلسفة الفردية، كيلا يكون للحاكم سلطان عليها، إنما كان مجرد افتراض فلسفي، أو تخيُّل وهمي اختلق تبريراً لمقاومة الاستبداد في الحكم، أو ضماناً ـ كما قيل ـ للحدّ من العسف السياسي، حتى لم يَعُد للحرية من معنى في تلك الفلسفة إلا الإفلات من سلطات الدولة، وليس هذا النظر مما يتفق وطبيعة الحقوق والحريات العامة في الإسلام في شيء، لا من حيث المنشأ، ولا من حيث المفهوم، ولا من حيث الدواعي والمبررات التي اقتضتها ظروف خاصة لم يعرفها المجتمع الإسلامي.

أما من حيث «المنشأ» فظاهر؛ لأن أصل الحق هو الشرع، وليس ذات الإنسان، أو القانون الطبيعي الذي كان ظهيراً للنزعة الفردية المفرطة، بدليل أن أصحاب هذه الفكرة قد أخذوا ينكصون عنها في عصرنا هذا، حتى اندثرت في الفقه السياسي والقانوني.

وأما من حيث المفهوم، فلأن كلًّا من الحق الفردي أو الحرية العامة في الإسلام، ذو مفهوم فردي واجتماعي معاً، على ما سيأتي بيانه، الأمر الذي ينافي معنى الفردية أو الذاتية الخالصة، والإطلاق في التصرف، وفق المشيئة والهوى والأثرة، فضلاً عن معنى الإفلات من استبداد السلطة.

وأما من حيث «المبررات» فإنها غير ذات موضوع في هذا التشريع، لسبب بسيط، هو أنّ الإسلام لا يُجيز الاستبداد بحال، أو أي لون من ألوان الحكم الظالم؛ إذ التشريع لله ولرسوله، لا للإرادات الإنسانية المتغيرة بما يوجهها من نوازع وأهواء وأثرةٍ وأنانيات، فهذه المشكلة لا يعرفها الإسلام على الإطلاق.

تاسعاً ـ الإسلام بتشريعه السياسي بوجه خاص، وبتشريعه العام، رسم طريقاً عمليًّا لتحقيق الحريات العامة في معانيها الحقّة، حتى لا تغدو صُوَراً بلا مضمون، وشكلاً بلا معنى:

التشريع الإسلامي ـ في واقع الأمر ـ جاء لتحرير الإنسان، نفساً، وعقلاً، وإرادة، من سلطان الهوى، وتبعيةِ التقليد.

وباعتبار أن «الإنسان» مدنيٌّ بالطبع، كما يقول العلامة ابن خلدون، لا يَسَعُه العيش إلا في مجتمع، كانت «الغاية» من منحه الحق أو الحرية، في الإسلام مزدوجة، وهي تحقيق المصلحة لنفسه ولمجتمعه في آنٍ معاً، على نحو يؤصل معنى الكرامة، مبدأ، ويدرأ الضرر والمفسدة عنهما، ويزيل العقبات التي تعترض سبيل المجتمع في نموه وازدهاره، وهذه غاية اجتماعية وإنسانية، فكان الإسلام ذا نزعة جماعية بلا مراء، لمراعاته المصلحتين: الخاصة والعامة على السواء.

وقد أوضحنا آنفاً، أن «لا انفصال» بين الصالح العام والصالح الخاص في هذا التشريع، فهما متعاونان متكافلان، وهذه «الغاية» المزدوجة هي محور التشريع الإسلامي كلّه على التحقيق، ولا يقرّ الإسلام تناقضهما، بل يوجب رفعه بقواعد محكمة.

وقد أدرك هذا المعنى بعض الكاتبين المحْدَثين بقوله: «ومهما تكن ـ الحقوق ـ شخصية، لا يمكن أن تكون منفصلة انفصالاً كاملاً عن حقوق الناس»(١).

ولا نقصد بالمعنى الاجتماعي والإنساني في الحق الفردي والحرية العامة، إلّا هذا.

وبدهي أنه إذا استحال انفصال «**الحق الفردي**» عن حقوق الناس، أو حق المجتمع «**فمصلحة**» كلٍّ منهما لا تنفصل عن الأُخرى كذلك، وهو ما أشرنا إليه آنفاً من أن سلامة الصالح العام شرط أساسي لتمكين الفرد من الانتفاع بحقوقه وحرياته، وهو ما تؤكده السنة في تصوير دقيق، ولا سيما في حديث السفينة الذي سبق بحثه وتحليله.

وتأسيساً على هذا، كان مفهوم الحق والحرية مشتقًّا من هذه الغاية المزدوجة التي هي محور التشريع كلّه، حتى لا تتناقض الجزئيات مع الأصول العامة، أو مع الأساس العام للتشريع كلّه.

وقد تمثلت هذه «الغاية الإنسانية» من خَلْق الحياة والموت إجمالاً في قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ١ ـ ٢] أي: للفرد والمجتمع معاً، على ما دلّ عليه الاستقراء، ذلك أن حُسن العمل لا يمكن أن يتم بالإحسان إلى الذات، والإضرار بالمجتمع، بداهةً؛ إذ لا ضرر ولا ضرار بإطلاق.

الأصل أن المعنى الاجتماعي والإنساني عنصر جوهري في مفهوم الحق والحرية ثابت شرعاً بالاستقراء، وهو مناط المشروعية في التصرف أو الاستعمال، والمشروعية أساسها العدل؛ إذ لا عدل حيث تنتفي المشروعية ضرورة، فكان هذا الأصل منافياً للفردية في مفهوم الحق والحرية، والإطلاق في التصرف فيهما، مما استقر أصلاً في الديمقراطية السياسية ذات النزعة الفردية.

---

(١) «المجتمع الإنساني» لأبي زهرة ص١٩٠.

إن المعنى الإنساني أو الاجتماعي عنصر جوهري في ملاك مفهوم الحق أو الحرية، وثابت في الإسلام قطعاً إلى جوار عنصره الذاتي، بحيث غدا ذلك المعنى الإنساني جزءاً من مناط مشروعيته، وإلا فلماذا حُرِّم الاحتكار تحريماً قاطعاً وبالإجماع[١] إذا أضرَّ بالمجتمع؟

ليس من اليسير إذن أن يقال بالحرية الاقتصادية في الإسلام هكذا قولاً مرسلاً على عواهنه، دون تحقيق أصولي على النحو الذي قرره العلامة ابن خلدون في «مقدمته»، لاتصال ذلك بالمشروعية والعدل في الإسلام.

وبيان ذلك، أنه إذا كان المعنى الغيري أو الاجتماعي الثابت بمقتضى الأصل القطعي المعنوي العام: «حق الغير محافظ عليه شرعاً» عنصراً جوهريًّا في مفهوم الحق الفردي، أو الحرية العامة، بحيث ينعكس أثرُه على مدى السلطة في استعماله، حتى غدا هذا العنصر الاجتماعي مناطاً للمشروعية، تدور معه وجوداً وعدماً، أو قُل: مناطاً للعدل في الإسلام؛ لأن ما لا يكون مشروعاً لا يكون عدلاً، أقول: إذا كان كذلك، فإن القول بالحرية الاقتصادية بما هو تأكيد لمعنى «الفردية» في الحق، والإطلاق في التصرف، يستلزم ـ مبدئيًّا ـ إسقاط هذا المعنى الاجتماعي من مفهومه، وهو ما لا يجوز بحال، لما قدّمنا من ارتباطه بالمشروعية التي أساسها العدل، ولذا كان حقًّا من حقوق الله تعالى، ونظامه الشرعي العام، ومن هنا نشأ تحريم الاحتكار ـ على سبيل المثال ـ الذي هو في حقيقته مظهر لحرية التصرف في الملك، على نحو سلبي[٢].

وتأسيساً على هذا، فإن «الحرية المطلقة» في النشاط الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، بما تستلزم من وحدة المناط، وهو إسقاط المعنى الاجتماعي والإنساني

---

(١) ذهب بعض الحنفية إلى أن الاحتكار «مكروه تحريماً» خلافاً للكاساني، ومعلوم أن الحنفية لا يفرقون بين الحرام والمكروه تحريماً من حيث العمل؛ إذ يوجبون المنع في كلٍّ منهما، غير أن الفارق يتصل بأمر اعتقادي فحسب، هو كفر جاحد المكروه تحريماً وعدمه، وهذا أمر وراء التشريع العملي الملزم.

(٢) لأن الاحتكار هو حبس السلع أو المنافع، والامتناع عن بيعها والناس في حاجة ماسة إليها، تربصاً بالناس الغلاء، والامتناع تصرف سلبي.

الذي تمثل في الإضرار بالمجتمع ضرراً فاحشاً، ليست أصلاً من أصولنا، لمنافاتها للمشروعية والعدل، وإخلالها بجهة التعاون، وهو ما أشار إليه الإمام الشوكاني، والكاساني، والزيلعي، ومن قبلهم الإمام مالك، وغيره من الأئمة.

وأيضاً، تبدو جوهرية المعنى الاجتماعي في مفهوم الحق بمعنى العدل، وجوداً وعدماً، فيما يرشدك إلى أن قيام المشروعية يتقيد بمراعاته، وانتفاءها رهن بإسقاطه، والتقييد ينافي الإطلاق بداهة.

وقد رأينا أنه حين انتفى هذا العنصر الاجتماعي والإنساني بالحرية في التصرف في الملك احتكاراً، تجرَّد استعماله من العدل والمشروعية، وكان الظلم، وهو الملحظ القويُّ الذي اعتمده الإمام الكاساني في كتابه «البدائع» أساساً لتحريم الاحتكار على وجه القطع(١)، بناء على تحقق معنى «الظلم» فيه، ولا منشأ للظلم في الاحتكار إلا آثاره من انهيار المعنى الاجتماعي أو الغيري، وهو الإضرار بالمجتمع إجماعاً، فثبت ـ بالمفهوم المخالف ـ أن صون المجتمع، أو الصالح العام، عن الإضرار إبان التصرف في الحق الفردي، أو الحرية العامة، هو منشأ العدل فيه، وهو المعنى الاجتماعي في الحق الفردي، أو رعاية جهة التعاون على حد تعبير الإمام الشاطبي، وهذا ما يطلق عليه «الوظيفة الاجتماعية للحق» في عصرنا هذا.

فتلخص أنه إذا كان إسقاط المعنى الاجتماعي من مفهوم الحق الفردي، بالحرية المطلقة في التصرف فيه ـ كسباً وانتفاعاً ـ «ظلماً» فإن مراعاة ذلك المعنى الاجتماعي وتحقيقه عملاً(٢) عدلٌ لا ريب فيه، عملاً بالمفهوم المخالف، بل هو من أقوى صور العدل في الإسلام، لوصفه بحق الله تعالى، كما بينا.

---

(١) من أدلة الإمام الكاساني هذا الدليل العقلي، فضلاً عن الأدلة التفصيلية النقلية، راجع بحثاً مفصلاً في «الاحتكار» في كتابنا: «الفقه الإسلامي المقارن».

(٢) يعبر الإمام الشاطبي عن إسقاط المعنى الاجتماعي من مفهوم الحق، بعدم مراعاة «جهة التعاون» التي أوجبها الله تعالى تشريعاً تكافليًّا ملزماً في الفروع والجزئيات، إبان التصرف في الحقوق والحريات، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾ [المائدة: ٢].

هذا، وأكثر ما يطلق «جهة التعاون» على المصلحة العامة ورعايتها؛ إذ «تدخل في مفهوم «البر» دخولاً أوليًّا.

فتبيَّن بجلاءٍ منافاة الحرية المطلقة في التصرف في الحق ـ ومنها الحرية الاقتصادية ـ لمقتضيات المشروعية والعدل في الإسلام، فكيف يتأتّى للعلامة ابن خلدون أن يقول بتلك الحرية المطلقة في الوقت الذي يعترف فيه بتحريم الاحتكار؟؟ تناقض ظاهر.

هذا، وليس حكم الاحتكار تعبيداً غير معقول المعنى بحيث لا يمكن إدراك «العلّة» التي استوجبت حكمه، وهو التحريم، بل هو معقول المعنى ـ كما يقول الأصوليون ـ إذ الضرر العام هو أساس الحكم بالتحريم، إجماعاً، وينسحب هذا الحكم حيثما تحققت علّتُه، في كافة المواطن التي يُساء فيها استعمال الحق أو الحرية العامة قياساً، وطرداً للعلّة، فيكون الحديث خاصًّا في منطوقه، لتعلّقه بالاحتكار، ولكنه عام في معناه ومعقوله بعد التعليل، فيشمل كافة الحقوق.

وعلى هذا، فالشرع إذ يوجب على كل مكلَّف رعاية «جهة التعاون»[1] على حد قول الإمام الشاطبي، تعبيراً عن مصلحة المجتمع إبّان تصرفه في حقه، أو ممارسته لحريته العامة، ويجعل هذه الرعاية مناط المشروعية والعدل ـ كما رأيت ـ فإنما يؤكد «مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم» في التشريع الإسلامي، بين الفرد والمجتمع، كيلا يقع التناقض بين مصلحتيهما، وإلا كان الظلم، وانتفاء المشروعية في التصرف الفردي، فالتكافل الاجتماعي إذن أساسه العدل، كما ترى، ولا نقصد بالمعنى الاجتماعي والإنساني في مفهوم الحق الفردي أو الحرية العامة إلا هذا، وهو ما يعبَّر عنه اليوم بالوظيفة الاجتماعية للحق، كما ذكرنا.

وعلى أساس التكافل ـ وهو العدل ـ تقيد الأوامر والنواهي إبان تطبيق موجباتها في العمل والوقوع، على ضوء من مآلات هذا التطبيق؛ إذ لا يعقل أن يصطدم موجب الأمر أو النهي في هذا التشريع مع أساس العدل فيه! وهو الملحظ الدقيق الذي صدر عنه الإمام الشاطبي في إدراكه العميق لفلسفة أصول هذا التشريع، حين قيد الأوامر والنواهي بما تقتضيه جهة التعاون، أو المصلحة العامة، فيما أتى به من التطبيقات التشريعية، تأكيداً لمنطق التشريع المتّسق، وتوضيحاً لهذه المعاني والحقائق، وإن اختلف التعبير[2].

---

(١) «الموافقات»: (٣/ ٣٥٧).

(٢) «الموافقات»: (٣/ ٣٥٠).

فتأدى بنا هذا النظر إلى أن الحرية المطلقة ـ سواء في السياسة أم الاجتماع، أم الاقتصاد ـ تنافي التكافل حتماً، للفردية والإطلاق، فكانت منافية لأساس العدل والمشروعية في هذا التشريع، ضرورةً، ولذا قلنا: إنها ليست أصلاً من أصولنا.

على أن العلامة ابن خلدون لا يسعه أن ينكر سبب سقوط «المشروعية» عن حرية التصرف في الملك احتكاراً، وهو مآل تلك الحرية الذي تَمَثَّل في الضرر العام، فكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن قيام مشروعية التصرف في الحق وانتفاءها، قد غدت رهناً بآثاره، مصلحةً أو مفسدةً، وهو ما يستلزم نفي معنى الإطلاق عن الحرية قطعاً، كما ترى.

ترتب على هذا أنه إذا انتفى معنى الإطلاق عن الحرية في التصرف في الحق أو الحرية العامة، انتفى معنى الفردية أو الذاتية الخالصة من مفهومه قطعاً، وثبت بالتالي المعنى الاجتماعي فيه إلى جواره، وهو ما صرنا إليه، فكانا عنصراً مزدوجاً فيه، وهو ما استقر أصلاً معنويًّا عامًّا[1] ثابتاً قطعاً ـ على حدِّ تعبير الإمام الشاطبي ـ أورث مفهوم الحق والحرية بالإضافة إلى العنصر الخاص الذي يتعلَّق بمصلحة صاحبه أصالةً، المعنى الاجتماعي عنصراً جوهريًّا فيه، لا مجرَّد قيد يردُّ عليه من خارج، كما بيّنا، بدليل أن مشروعية التصرف في الحق قد غدَتْ رهناً بقيام هذا المعنى الأخير كملاً، فكان جزءاً من مناط المشروعية، بحيث تسقط إذا انتفى واقعاً وعملاً، ومن مثل الاحتكار في المعاملات: بيع الحاضر للبادي، وتلقي السلع، وبيع الاسترسال، وبيع المضطر وشراؤه، وتقرير حق الفسخ بالنسبة للمضرور عند اختلال التوازن في اقتصاديات عقد الإيجار بالأعذار، ووضع الجوائح في بيع الثمار، بتخفيض الثمن عن المشتري المضرور بقدر التالف منها بفعل النوازل الطبيعية التي لم يكن لأحد المتعاقدين يد في إحداثها، ولا قِبَلَ له بدفعها، وتحريم انتفاع المرتهن بالعين المرهونة، وغير ذلك كثير، لثبوته بالاستقراء، وذلك لسقوط المعنى الاجتماعي للحق في الممارسة والعمل في كل أولئك، سواء أكان الضرر الراجح خاصًّا أم عامًّا، دفعاً

(١) المرجع السابق.

له، وترسيخاً لمبدأ التكافل الملزم في التعامل، ولا سيما عند حلول الأزمات، منعاً للاستغلال والضرر، مما يستلزم القول بانتفاء الحرية الاقتصادية التي ذهب إليها ابن خلدون؛ إذ لا تجتمع مع المعنى الاجتماعي والإنساني الذي قرره الإسلام في مفهوم الحق، أو الحرية العامة أو حق التملُّك بداهةً.

وإذا كان هذا ثابتاً في **حق الملك** أو **حق التملك** ـ وهما من أعظم الحقوق أهمية في التشريع، لكونهما دعامةً أساسيةً في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ـ كان ثابتاً في غيرها من الحقوق والحريات سواء بسواء، بالتعليل، ولاندراجها في الأصل القطعي المعنوي العام من وجوب المحافظة على «حق الغير» شرعاً، والتمييز تحكم؛ إذ العدل لا يتجزأ، فكانت كافةُ الحقوق والحريات العامة في الإسلام ذات معنى اجتماعي وإنساني، لارتباط المشروعية بقيام هذا المعنى عملاً، والمشروعية أساسها العدل، كما قدَّمنا.

عاشراً ـ الفرد ـ في التشريع الإسلامي ـ ذو وجود دولي:

ومما يؤكد ارتباط مصلحة الفرد بالمجتمع والدولة ارتباطاً وثيقاً، أن هذا التشريع لم يحدِّد مركز الفرد فيه على أساس من محض فرديته، كإنسان مستقل منعزل، يدور تصرفه في حقوقه وحرياته حول محور صالحه الذاتي، أنانيةً وأثرةً، ولا على أساس وصفه كائناً اجتماعيًّا فحسب، بل تعدَّى ذلك إلى أن جعله ذا وجود دولي، كالأمة، سواء بسواء، والدولة مسؤولة عما يمنحه من عهد.

وبيان ذلك أنه بانتمائه إلى الإسلام، مُعتقَداً، وديناً، وتشريعاً، أضحت الدولة مسؤولة عنه تجاه الدول الأخرى، ولهذا تعقد المواثيق الدولية حفاظاً على حقوقه، وتأميناً لحرياته وحرماته في حَلِّه وتَرحاله، ومنشأ هذا هو الوجود الدولي للفرد في الإسلام.

وليس هذا فحسب، إذ قد يقال: إنه ثابت الآن في جميع الشرائع، بل نرى الإسلام يعتبر ما يصدر عن الفرد المسلم من «عهد» يُجيرُ به طائفةً من المحاربين، أو يؤمِّنهم على أنفسهم وأموالهم، «عهداً» تلتزم به الدولة نفسها، بشرط أن يعرض على رئيسها الأعلى أو من يُنيبه عنه في ذلك، بل اعتبر عهد الفرد ولو كان «عبداً».

فقد كتب أبو عبيدة ـ وكان قائد الجيش ـ إلى عمر رضي الله عنه وهو الخليفة أن «عبداً» أمَّن أهلَ العراق، وسأله رأيه، فكتب إليه عمر: «إن الله عظَّم الوفاء، فلا تكونون أوفياء حتى تَفُوا، فَوَفُّوا لهم، وانصرفوا عنهم»[١]. وحجة عمر فيما ذهب إليه، قوله ﷺ: «**وَيَسْعَى بذمَّتِهم أدنَاهم**»[٢] بل أقرَّ أمان «المرأة» لقوله ﷺ: «**قدْ أَجَرْنا مَنْ أجَرْت يَا أمّ هَانِئ**»[٣]!

هذا، والجمهور على وجوب احترام أمان الرجل الحرّ المسلم[٤].

فتلخص أن الإسلام لم يمنح الفرد حقوقه وحرياته العامة فحسب، بل أنشأ له كياناً دوليًّا، وأوجب على الدولة الوفاء بعهده وأمانِهِ، بشرط موافقة رئيس الدولة، أو من يُنيبُه على ذلك.

حادي عشر ـ الحقوق الفردية، والحريات العامة، بمفهومها الاجتماعي والإنساني، بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة، وأعلاها مرتبة، كحق الحياة، وهي الضروريات، وبعضها من المقاصد الحاجية، كحرية الرأي، وهي أصل مقطوع به في الشرع، لا يجوز إلغاؤه، أو مصادرته:

الحرية هي المكِنَةُ العامة التي قرّرها الشارع للأفراد على السواء، تمكيناً لهم من التصرف على خِيرةٍ من أمرهم، دون الإضرار بالغير من الفرد أو المجتمع.

وهي نوعان:

١ ـ الحريات العامة التي تتعلَّق بالمصالح المادية، وذلك كحرية التجارة، والتملك، وحرية الصناعة، والزراعة.

٢ ـ الحريات العامة التي تتعلَّق بمصالح معنوية، وذلك كحرية العقيدة والعبادة، وحرية التفكير وإبداء الرأي، والشورى، والبحث العلمي.

---

(١) ذكره الطبري في «تاريخه»: (٢/ ٥٠٥).

(٢) أخرجه البخاري: ٣١٧٩، ومسلم: ٣٣٢٧، وأحمد: ٦١٥ من حديث عليّ رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري: ٣٥٧، ومسلم: ١٦٦٩، وأحمد: ٢٦٩٠٧ من حديث أمِّ هانئ رضي الله عنها.

(٤) «الرسالة الخالدة» للأستاذ عبد الرحمن عزّام ص١٣٠.

والواقع أن هذه الحريات تعتبر حاجات أولية للإنسان تقتضيها فطرته، فقررها الشرع استجابةً لتلك الفطرة.

فالفطرة إذن ـ في نظر الإسلام ـ قد جاءت إلى المجتمع بحاجات تفتقر إليها، ولم تجئ بتشريع ناشئ عنها، وإن كانت تنطوي على مواهب تُقدِرُها على تفهم التشريع، أو تقديره، أو تستجيب له.

أما حرية العقيدة فقد تقدم القول فيها، والإسلام هو أول تشريع أقر مبدأ «حرية العقيدة» فيما نعلم.

وأما حرية الرأي، فأكبر مظهر لها هو الاجتهاد بالرأي في هذا التشريع الذي قام على أساسه هذا التراث الفقهي العالمي، والمجتهد مأجور على اجتهاده إذا كان كفؤاً، قد أقام كافة الأدلة، وبذل أقصى جهده العلمي في موضوع البحث، ولو أخطأ الحقيقة والصواب في واقع الأمر.

ومعلوم أن عليَّ بن أبي طالب كرم الله وجههُ قد رفض الخلافة حين طلب إليه أن يتخلَّى عن اجتهاده، ويعمل باجتهادات أبي بكر وعمر.

فالاجتهاد بالرأي إذن هو بذل أقصى جهد علمي من أهله في سبيل البحث عن الحقيقة، لا مجرّد إبداء الرأي بالهوى.

وعلى أي حال، فإن حرية الرأي في الإسلام مكفولة، بل واجبة كفائيًّا كالشورى؛ لأنها ضرب من المشاركة السياسية، ولكن بشرط أن تحقق معناها الاجتماعي والسياسي، فلا تكون صورية تضرُّ بالصالح العام، أو بالغير من الأفراد، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا﴾ [الأحزاب: ٧٠] وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [الإسراء: ٥٣] وقوله تعالى: ﴿قَوۡلٞ مَّعۡرُوفٞ وَمَغۡفِرَةٌ خَيۡرٞ مِّن صَدَقَةٖ يَتۡبَعُهَآ أَذٗىۗ﴾ [البقرة: ٢٦٣] وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٣] واللغو ليس هو مجرد الثرثرة، بل هو القول المنافي للحكمة والسداد.

وحرية الرأي قد تتخذ نوعاً من النقد أو النصح النزيه البنَّاء، وهو مطلوب.

هذا، وحرية التفكير والرأي في العلم لاستجلاء الحقيقة أمرٌ حيوي للتقدم العلمي

نفسه، وهو واجب، فالعقل بدون حرية شيء لا غناءَ فيه، والحرية بدون عقل فوضى وفساد وثرثرة لا يقوم على أساسها علم ولا حضارة.

واعتبر القرآن الكريم تعطيل العقل عن التفكير ارتكاساً في دَرك الحيوان الأعجم، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وكذلك «الشورى» من أهم مظاهر حرية الرأي في الإسلام، ولا سيما من الناحية السياسية، على ما سيأتي تفصيله.

أما كون هذه الحريات من المصالح الحاجية، فلأن أصل الحياة يثبت بدونها، ولكن مع ضيق ومشقة غير معتادة، وتخلُّف، وهذا منفي في الدين قطعاً، فوجب دفعه، وذلك بالمحافظة على هذه الحريات، فضلاً عن أنها ـ بمعناها الاجتماعي ـ أساس التقدم والازدهار.

ثاني عشر ـ الحريات العامة، أو حقوق الإنسان، قد وردت في القرآن الكريم في صورة تكاليف بنصوص آمرة، وذلك ضماناً لقوة الإلزام بها، وتنفيذها، كما وردت في السنة، ولا سيما في خطبة الوداع:

القرآن الكريم دستور الأمة، فالنصوص التي قرّرت حقوق الإنسان دستورية، تعلو على كل إجراء، وتهيمن على كل نظام اجتهادي تتخذه الدولة، فكان ذلك أكبر ضمان لصيانة هذه الحقوق، والتقيد بها، عقيدةً وامتثالاً لأمر الله.

وما يقال في الكتاب العزيز يقال في السنة الصحيحة؛ إذ هي وحي معنًى، واجبة العمل كالقرآن، سواء بسواء.

بينا نرى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليس له قوة إلزامية، وإن كان من المسلَّم به لدى الدولة أنه كدستور ينبغي أن تتقيد به كل دولة، وليس أدل على ذلك من معاملة إسرائيل للعرب المناهضين لها، والمقيمين فيها؛ إذ تعاملهم بوحشية لم يشهد العالم لها نظيراً، في حين أنم يناهضونها دفعاً عن أرضهم وبلادهم؛ لأنهم هم

أصحابها الشرعيون، فالمغتصب ذو حق، والمعتدي عليه المجاهد في سبيل دينه وبلاده مخرّب! منطق عجيب!! هو منطق العنصرية.

ولو كانت الدولة في فلسطين إسلامية، لكان اليهود رعايا يُحكمون بعدل الإسلام، ويعاملون على قدم المساواة، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، ذلك هو تشريع الله عز وجل. وشتان بين التشريع السماوي، وبين قانون العنصري المغتصب!

ثالث عشر ـ حق المساواة في الإسلام:

المساواة هي أساس العدل، ولذا كانت مبدأ عامًّا يطبق على الرعية داخل الدولة، وبين الشعوب على الصعيد الدولي، كركن أساسي من سياسة الإسلام الخارجية دون حيف أو محاباة أو تمييز بلون أو عنصر، أو لغة أو اختلاف الدين، لما يأتي:

١ ـ لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

٢ ـ وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا﴾ [سبأ: ٣٧].

٣ ـ وجاء في خُطبة الوداع قوله عليه الصلاة والسلام: **«يا أيها الناسُ، إنَّ ربكم واحدٌ، وإنّ أباكُم واحدٌ، كلُّكُمْ لآدمَ، وآدمُ من ترابٍ، أكْرَمُكُم عند الله أتْقَاكُمْ، لَيْسَ لِعَربيٍّ على عَجَمِيٍّ، ولا لعجميٍّ على عَربي، ولا لِأحْمرَ على أبيض، ولا لأبيَضَ على أحْمر فَضلٌ إلا بالتقوى... ألا هل بَلغت؟ اللّهم فاشْهد!»**[١].

٤ ـ وقال عليه السلام في شأن الذميين: **«مَنْ آذى ذِمِّيًّا فأنا خَصْمُه، ومَنْ كُنْتُ خَصْمَه خَصَمْتُهُ يومَ القيامة»**[٢].

٥ ـ وقصة القبطي الذي شكا إلى عمر بن الخطاب اعتداء ابن والي مصر عمرو بن العاص عليه باللطم معروفة.

---

(١) أخرجه أحمد: ٢٣٤٨٩ من حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»: (٨/ ٣٧٠)، من حديث ابن مسعود ﵁.

٦ ـ وعمر هو الذي سَوَّى بين الذميّ والمسلم في كفالة العيش عند الهرم، تحقيقاً للتكافل الاجتماعي الذي ينعم به المواطن المسلم وغير المسلم على السواء، عدلاً.

وكذلك المساواة أمام القضاء، وفي تقليد الوظائف العامة، تحقيقاً لتكافؤ الفرص.

أما المساواة في التكاليف العامة كالزكاة، فتعتبر مقابلاً عادلاً للمساواة في الحقوق والحريات العامة، والتفاضل إنما يكون بالعلم والكفاءَة.

رابع عشر ـ حق التملك بالطرق المشروعة:

هذا الحق سبيل لكسب حق الملكية، وقد رأينا أن حق الملك ثابت في هذا التشريع بنصوص قاطعة، فكان أصلاً في النظام الاجتماعي والاقتصادي ومعلوماً من الدين بالضرورة، ورأينا أيضاً أن «الوظيفة الاجتماعية للحق» أو المعنى الاجتماعي فيه، عنصر جوهري في مفهومه منذ أن شرع، ولم يكن هذا المعنى أثراً لتطور الحياة بالناس على النحو الذي رأينا في القوانين ذات النزعة الفردية التي أخذت تعدِّل من نظمها في هذا القرن العشرين، نتيجة للتطورات التي طرأت على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، بظهور الصناعات الضخمة وإنتاجها الكبير، واختراع الآلات.

ومن آثار الوظيفة الاجتماعية للحق نشأ مبدأ نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة على ما قرَّره الإمام الشاطبي، عند التعارض المستحكم.

ويقول الشيخ أبو زهرة في هذا الصدد: «أن يكون في النزع نفع عام، وقد روي أن النبي ﷺ حمى أرضاً بالمدينة ومنع ملكيتها الخاصة، وجعلها لعامة المسلمين ينتفعون بها» ويجب التعويض، وقد حمى عمر أرضاً بالربذة أيضاً.

على أن حق الملك بما هو ذو مضمون اجتماعي ينهض بالتكافل على وجه ملزم، أداء لما له من وظيفة اجتماعية، فإنه يتعلَّق بمحلِّه حق المجتمع، ويزداد تعلُّق هذا الحق بما عند المالكين، كلما ازدادت أزمة المجتمع تفاقماً، وهو ما قرَّره الحنفية.

وقد أدرك بعض المحْدَثين هذا المعنى المستخلص من فقه المحقِّقين من علماء المسلمين، حيث يقول: «وأنه كلما اشتدت الحاجة، عَظمَ حق الناس في الأموال

المملوكة، وضيقت حرية التصرف والانتفاع، وحرية المنع والامتناع»[١] وهذا هو المعنى الاجتماعي والتكافلي في حق الملك.

فمبدأ التكافل الاجتماعي في الإسلام ليس مبدأ خُلُقيًّا يترك تنفيذه للإرادة الحرَّة للمكلَّف، بل هو تشريع ملزم ينفذ بسلطان الدولة كما ترى، تحقيقاً للمعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الذي هو مناط العدل، كما علمت، والعدل واجب إقامته وتنفيذ مقتضاه.

خامس عشر ـ الحقوق الاجتماعية في الإسلام:

لم يقتصر الإسلام على تقرير الحقوق السياسية، بل شرع حقوقاً اجتماعية تجعل للحقوق السياسية التي قرَّرْناها آنفاً معنى وحقيقةً، وتمكن الفرد أن يمارسها على الوجه المُجْدي، لنفسه ومجتمعه معاً، وهذا دليل بَيِّن على **نزعة الإسلام الجماعية** التي ترعى حق الفرد والمجتمع معاً.

يؤكِّد هذه النزعة أن الدولة في الإسلام ذات وظائف إيجابية عامة قد نهضت بها الفروض الكفائية، كما أسلفنا، لتحقيق الصالح العام.

كما يؤكدها مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم على النحو الذي بينّا.

ومعنى هذا أن الفرد في كفالة المجتمع، ليكون في أمان من الحاجة في مقابل أن يرعى الفرد الصالح العام، على سبيل التبادل.

هذا، وليست «الزكاة» هي المصدر الوحيد لتمويل التكافل الاجتماعي، ضماناً لحاجة الفرد، وإقامةً لمرافق الدولة، بل في المال حق سوى الزكاة، وفي هذا المعنى يقول الرسول ﷺ: «**إنّ الله فَرَضَ على أغنياءِ المسلمينَ بالقَدْرِ الذي يَسَعُ فُقَراءَهم، ولَنْ يَجْهَد الفقراءُ إذا جاعوا أو عَروْا، إلا بما يصْنَعُ أغنياؤُهم، ألا وإنّ الله يُحاسِبُهم حِساباً شديداً، ويُعَذِّبُهم عَذاباً أليماً**»[٢].

---

(١) «المجتمع الإنساني» للشيخ محمد أبو زهرة ص١٩١.
هذا وقد قرّر الحنفية ذلك في باب الاحتكار وما يتركه من أثر على المسلمين.

(٢) أخرجه الطبراني في «الصغير»: ٤٥٣، وفي «الأوسط»: ٣٥٧٩ من حديث عليّ رضي الله عنه، وجاء في =

وأكد عمر رضي الله عنه هذا المعنى بقوله: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم، فرددتها على فقرائهم».

سادس عشر ـ مسؤولية الحاكم عمن تمسهم الحاجة، وما يفتقر إليه المجتمع من مرافق عامة، وتلك في الواقع مسؤولية الدولة التي يمثلها.

للفرد ـ في الإسلام ـ العيش الحرُّ في مأمن من الحاجة، وفي ظل من التكافل الاجتماعي، تأكيداً لكرامته الآدمية، والكرامة الإنسانية أصل عتيد في الإسلام، كما علمت.

وقد كان عمر بن الخطاب واعياً لأبعاد مسؤوليته كرئيس أعلى للدولة، فكانَ يَتَفقَّد الرعية ويرعى أطفال المسلمين، وذوي الحاجة، ويقوم بكل ما تقتضيه مصلحة الدولة من إقامة المرافق العامة.

هذا، وقصته مع المرأة التي أخذت توهم أطفالها بأنها تصلح لهم طعامهم في قدر مملوءة حجارة، معروفة.

وعمر بن الخطاب هو الذي كان يقول: «والله لو عَثَر بعير بشط الفرات، لخشيتُ أن يسألني الله عنه يوم القيامة». وهذا وعْيٌ من عمر رضي الله عنه لما للرعية من حقوق اجتماعية هو مسؤول عنها، فضلاً عن الحريات العامة والحقوق السياسية، وقد كان مبعث هذا الوعي قول الرسول ﷺ: **«كلّكُم راعٍ، وكلُّكُم مَسْؤُول عن رعيَّتِهِ، والإمام راعٍ ومسؤُولٌ عَنْ رَعِيَّته»**[1] ... الحديث، فضلاً عن شعوره بمسؤوليته العامة ديناً ومعتقداً.

وإذا كانت المسؤولية عن الحيوان الأعجم واجبة، فهي عن الإنسان أوجب. وقوله ﷺ: **«إنّ الله سائِلٌ كُلَّ راعٍ عَمّا اسْتَرْعاهُ، حَفِظ أم ضَيَّعَ»**[2]، وإنما قلنا: إن

= «المحلّى»: (٦/١٥٦) لابن حزم تأكيداً لهذا المعنى التكافلي ما نصه: «وفرضٌ على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم بهم الزكوات».

(١) أخرجه البخاري: ٨٩٣، ومسلم: ٤٧٢٧، وأحمد: ٦٠٢٦ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه ابن حبان: ٤٤٩٢ من حديث أنس رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

الحقوق الاجتماعية تجعل للحقوق السياسية والحريات العامة معنى وحقيقة، من قِبَل أن لا قيمة لحرية الرأي أو حق التملك، أو حق الانتخاب مثلاً، إذا كان الفرد فقيراً مُعدماً؛ إذ تصبح هذه الحقوق خالية بالنسبة إليه، فضلاً عن أنه يصبح عرضةً لأن يُشترى ضَميره بالرشوة، فلا تؤدي حرية رأيه أو شوراه معناها الحقيقي في مثل هذه الحال، بل يحرم استعمال حق الشورى على هذا الوجه، لعدم إفضائه إلى المقصود منه شرعاً، وكل تصرف تقاعد عن تحيل مقصوده، باطل».

سابع عشر ـ الشورى السياسية والتشريعية في الإسلام:

مقدمة:

الشورى حق، ولكنه حق ذو وظيفة تؤدَّى من أجل الغير، فرداً كان أم مجتمعاً، فكانت حقًّا وواجباً معاً، وباعتبار أن السياسة إنما تعني «القيام على الأمر بما يُصلحه» أو هي «تدبير الأمر في الأمة داخلاً وخارجاً تدبيراً منوطاً بالمصلحة، فإن الشورى السياسية في جوهرها ليست إلا مبدأ عامًّا يُوجب على الصفوة المختارة من أبناء الأمة اختيار الصالح المناسب لظروفها، وهو القويّ الأمين الذي ينهض بمهام سياسة الدولة وشؤونها، تحقيقاً لمصلحتها العليا، لما تقرر في الشرع من أن «**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**» ».

وهذا ضرب من المشاركة السياسية ينهض به أفراد الأمة القادرون، وذوو الكفاءات والخبرات من أبنائها، حتى تؤدِّي الشورى ما قُرِّر لها شرعاً من وظيفة سياسية.

هذا، واختيار الرجل المناسب ـ أو رجل الوقت، كما يشير الإمام الماوردي ـ أصل مُقرَّر في الإسلام، لاختلاف نوعية الأعباء الجسام التي تحددها ظروف الوقت، ولاقتضائها كفاءات ومؤهلات معينة: عقلية، ونفسية، وخلُقية، وعلمية، وخبرة مكتسبة، وقبل ذلك موهبة فطرية قد أنمتها وصقلتها معاناة من شأنها أن تؤصل في النفس «حنكة سياسية» تُقدرُ على الاضطلاع بمهام السلطة والحكم.

هذا فيما يتعلَّق باختيار الحاكم الأعلى في الدولة.

والشورى ـ في الإسلام ـ أصل مشروعية الولاية العامة على الأمة، وهي الشورى السياسية.

وفي هذا المعنى يقول عمر ﷺ: «من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بَيعةَ له، ولا الذي بايعه»[١].

ويؤكد هذا المعنى الإمام الغزالي أيضاً بقوله: «ولو لم يبايِع أبا بكر غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، لما انعقدت الإمامة، فإن المقصود الذي طلبنا له الإمامة، جمع شتات الآراء، ولا تقوم «الشوكة»[٢] إلا بموافقة الأكثرين[٣]، وإنما المصحح لعقد الإمامة (رئاسة الدولة) انصراف قلوب الخلق لطاعته، والانقياد له في أمره ونهيه»[٤].

ويقول ابن تيمية موضحاً أساس شرعية الولاية العامة، وأنها الشورى العامة بقوله:

«وكذلك عمر: لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً، لما بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماماً» أي: بحكم الشرع واعتباره.

وعلى هذا، فإن مبدأ الشورى يدل على أمور:

١ ـ **النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي** بحيث تجعل من السياسة مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، ينشأ عنها علاقة وطيدة بينهما، وتكافل سياسي في تسيير شؤون الدولة، وهو ما تستلزمه المسؤولية المتبادلة بينهما.

٢ ـ تحقيق الأفراد لذاتياتهم، وما أوتوا من مواهب وملكات كي تستفيد الدولة والأمة من كافة طاقات أبنائها، ولا سيما في شؤون الحكم والسياسة، وهذا هو

(١) أخرجه أحمد: ٣٩١ في حديث طويل، وانظر «سيرة ابن هشام» ص٨١٠. [ط. الرسالة ناشرون].
(٢) النفوذ والقوة.
(٣) الغالبية.
(٤) «الرد على الباطنية» ص٦٦.

المعني بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] كخصيصة أساسية من خصائص المسلمين، فكانت واجبة من حيث اتخاذها ابتداءً، وواجبة التقيد بنتائجها انتهاءً.

٣ ـ ليست الطاعة ـ في الإسلام ـ مصدرها «فكرة الحق الإلهي» التي كانت سائدة في أوروبا بالنسبة للملوك، في القرن السابع عشر والثامن عشر، وإنما السلطة في الإسلام إنما تعني «القيم العليا» في حالة الحركة والتنفيذ، وهذا يستلزم ألا يكون الحاكم مُطاعاً لذاته، ولا لشخصه، ولو كان رسولاً مصطفى، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] وإنما يُطاع إذا كان هو مطيعاً أولاً، وقد أكد هذا المعنى الخليفة أبو بكر رضي الله عنه بقوله: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم».

وعلى هذا، فالسلطة لا تعني «القوة المطلقة» وإنما السلطة في الإسلام تجسيدٌ لمبادئه ومثله وقيمِهِ الخالدة، ومن هنا كان وجوب الطاعة، لتنفيذ السلطة بالكتاب والسنة عملاً ومقصداً.

٤ ـ أن الدولة دستورية شورية.

مبدأ انفصال شخصية الحاكم الأعلى في الدولة عن شخصيتها المعنوية:

ليس الحاكم الأعلى في الدولة ـ في نظر الإسلام ـ هو الدولة نفسها، وإنما يمثل سلطتها فحسب، وينوب عن الأمة في تنفيذ شرعها، ولذا وجب أن يكون مطيعاً قبل أن يكون مطاعاً شرعاً؛ لأن السيادة للشرع لا للحاكم.

فالسلطة إذن من مبادئ الشرع، ولكنها مجرَّد وسيلةٍ أقرَّها الشارع، تنفيذاً لأمره وشرعه.

وأما تكييف العلاقة القائمة بين الأمة وحاكمها الأعلى، فهي علاقة نيابة ووكالة، ومن هنا كانت الشورى، وكانت السلطة التي يتقلدها الحاكم لتنفيذ الشرع مستمدة من الأمة، التي هي صاحبة المصلحة الحقيقية، فهو يستمد سلطته في تنفيذ الشرع من الأمة بمقتضى عقد البيعة، نيابة عنها، ولكنه لا يستمد منها سلطة التشريع؛ لأنها لا تملكها أصلاً؛ إذ التشريع لله.

ومن لا يملك شيئاً لا يستطيع أن يُملِّكه غيره؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

أما أن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة، فهذا يعني أن ما يصدره من تشريعات اجتهادية ونظم ومراسيم، مشروطة بشرط، هو أن تملك القدرة على الوفاء بحاجة الأمة، وأن تكون مطابقة لمقتضيات الشرع في الأحوال والظروف المتغيرة، ومن هنا كانت له سلطة إيقاف العمل بحكم الإباحة على ضوء من المصلحة العامة، وهذا لا يتم بالإرادة المنفردة، بل بالشورى «التشريعية» التي تنشأ بعد اختياره حاكماً أعلى، ويضطلع بها «أولو الأمر» في الأمة، وهم المتخصصون في شتى الشؤون العامة، وأرباب الخبرات المهنية والزراعية والتجارية، والسياسية والعسكرية، ومجتهدو التشريع الإسلامي، كما أشرنا آنفاً.

فالشورى السياسية هي أساس الرضا العام فيما يتعلق باختيار الرئيس الأعلى للدولة، وهو مبدأ عام لا بد من تنفيذ مقتضاه في كل زمن وبيئة؛ لأنه من خصائص الأمة الإسلامية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

وأما الشورى التشريعية فيتولاها المجتهدون بالاستعانة بأولي الأمر، وأصحاب الكفاءات في الشؤون المختلفة.

٥ ـ من هم أولو الأمر في الأمة؟

قلنا: إن الشورى «التشريعية» مبدأ يقضي بإسناد الأمر إلى أهله، حتى يستقيم، وليست مقصورة على المجتهدين كما يظن، أو على خُصوص الحكام، بل تشمل كافة «**ذوي الكفاءات**» التي تتعلق بجميع شؤون الدولة، ومجالات الحياة، لما قدمنا من أن «الحكم الشرعي» ليس حكماً مجرداً يعمل في فراغ، وإنما هو ذو موضوع يتصل بفروع من الاختصاصات، فكان التلازم بين الحكم الشرعي والتخصص العلمي المتعلق بموضوعه؛ إذ لا يمكن فصل الحكم الشرعي عن موضوعه الذي يتطلب خبرة علمية خاصة في نظر الإسلام.

فالشورى التشريعية إذن هي السلطة التشريعية في الدولة بالمعنى الخاص، وهذا يعني استنادها إلى كتاب الله وسنة رسوله، وما يبنى عليهما من الأحكام الاجتهادية بمعايير تشريعية معروفة بالاستعانة بأهل الخبرة والتخصص في سائر الشؤون، وفي مقدمتهم الفقهاء المجتهدون.

وقد جاء في تفسيري «الطبري» و«القرطبي» بيان للآراء الفقهية في تحديد المراد «بأولي الأمر»؛ منها أنّهُم «أولو الفقه في الدين والعقل»[1] ومنها أنهم «أولو **العقل والرأي** الذين يدبرون أمر الناس»[2] وهذا المعنى ليس مقصوراً على المجتهدين، كما ترى.

ويذهب الإمام محمد عبده إلى معنى قريب من هذا، ولكنه أشمل وأوضح؛ إذ يقول «إنَّ المراد بأولي الأمر جماعة «أهل الحل والعقد» من المسلمين، وهم الأمراء، والحكام، والعلماء، ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء، والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم، وجب أن يُطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منا، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكونَ ما يتفقون عليه من «**المصالح العامة**» وهو ما لولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه[2]».

وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً الشيخ شلتوت شيخ الأزهر سابقاً؛ إذ يقرر أن أولي الأمر هم: «أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون، وإدراك المصالح، والغَيرة عليها، وكانت طاعتهم هي والأخذ بما يتفقون عليه في المسألة ذات النظر والاجتهاد، بما يترجح فيها، عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان»[3].

وهذا ينفي أن يكون المقصود بأولي الأمر خصوص الحكام، أو المجتهدين من الفقهاء، كما ترى.

هذا، وقد كان لعمر رضي الله عنه نوعان من الشورى: عامة وخاصة.

أما العامة فكان يلجأ إليها في الأمور الخطيرة ذات الشأن.

وأما الخاصة فكانت للتعرُّف على الحقيقة والصواب فيما يُجتهد فيه من الأحكام الشرعية، وكان مجلسها يتكون من مجتهدي الصحابة الذين يتكون منهم النخبة

---

(١) «تفسير الطبري»: (٨/ ٤٩٦، ٥٠٣)، القرطبي: «كتاب الشعب» ص١٨٢٩ ـ ١٨٣١.

(٢) «تفسير المنار»: (٥/ ١٨)، وقد استند الإمام محمد عبده في رأيه هذا إلى التفسير النيسابوري الذي استند بدوره إلى الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

(٣) «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٤٦٢.

المختارة من أهل العلم، ومن لهم سابقة في الجهاد والإخلاص في إنشاء الدولة، وحمايتها.

نظرية الشورى في التشريع السياسي الإسلامي:

إذا كان الاجتهاد الفردي والجماعي في أحكام الشريعة أصلاً من أصول فقهها، فمعنى ذلك أن **حرية الرأي والتعبير** لا سيما فيما يتعلق بالتشريع الاجتهادي ـ وهو من الخطورة بمكان ـ أصل من أصول الشريعة، غير أنه مقيد ـ كما قلنا ـ بما لا يمس أصلاً من أصول العقيدة أو الأصول المقطوع بها، أو العبادة، وبما لا يضر بالغير أو بالدولة.

وحرية الرأي والتعبير في الشريعة كاملة وغير مقيدة إلا بما ذكرنا، وهي مظهر من مظاهر الشخصية الإنسانية؛ لأنها تحقق وجودها الفكري، بما تعبر عن ملكاتها ومواهبها.

فالشورى ـ وهي خصيصة من خصائص الأمة الإسلامية كما قلنا ـ مبدأ عام مقرر في القرآن الكريم[(١)]، وهو: في الميدان الاجتماعي حق لمن استوى على درجة معينة من الكفاءة الاجتهادية، كما أنه واجب في الوقت نفسه، فكان **حقًّا وظيفيًّا**؛ إذ المصلحة التي رسمها الشارع غايةً للشورى راجعة إلى الأمة، أصالةً، لا إلى الفرد أو الجماعة التي تنهض بها.

هل الشورى[(٢)] شرط تتوقف عليه مشروعية الولاية العامة ولزومها؟

أشرنا آنفاً إلى أن «الشورى» هي أساس الحكم في الإسلام، وأنها من أبرز

---

(١) قال تعالى: ﴿فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٦ ـ ٣٨]، فذكرت الشورى خصيصةً بين الخصائص الذاتية للمجتمع الإسلامي.

(٢) يطلق على «الشورى» أو الانتخاب الحرّ من أهله اصطلاح المبايعة، ويفسرها ابن خلدون في «مقدمته»، بأنها «العهد على الطاعة، فإن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه، =

خصائصه، وذلك لما تلونا من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٤٢٣٨].

ووجه الاستدلال أنَّ القِران في النظم يوجب القِران في الحكم، وإلا لم يكن لإدراج الأمور المقترنة في سلك واحد من النظم من معنى، وواضح أن الآية الكريمة قد انتظمت ركنين أساسيين من أركان الإسلام، وهما الصلاة والزكاة، وقرنت الشورى بهما، فدل ذلك على أنها ركن من أركان الحكم في الإسلام.

وأيضاً، فإن الاستجابة لله تعالى في شَرعِه، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة[١]، عملاً وامتثالاً، من خصائص المؤمنين الذاتية التي يمتازون بها عن سواهم، فكذلك الشورى، أو هي شرائط أساسية يتوقف عليها تحقق[٢] شخصيتهم الإيمانية، وإذا كانت الشورى واجبة في أمور المسلمين، لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ[٣]﴾ فليس ثمة من شأن للمسلمين أعظم من الولاية العامة!

ولا يلزم من كون خصيصة الشورى هذه قد وردت في الآية الكريمة على سبيل المدح، أن تكون غير واجبة، فالصلاة والزكاة من أصل أركان الإسلام، فكذلك الشورى، لمعنى الاقتران، ولما تقدم من أدلة.

= وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما كلفه به من الأمر وكانوا إذا بايعوا الأمير، وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة .. هذا مدلولها في اللغة، ومعهود الشرع» ص١٧٥، وراجع: «الأحكام السلطانية» ص٥ وما يليها.

(١) وفي ذكر الصلاة ـ وهي عمود الدين ـ إيماء إلى سائر العبادات، وأنهم يستجيبون لله تعالى في أدائها جميعاً، وفي ذكر الزكاة إشارة إلى أهم ركن يقوم عليه التكافل الاجتماعي، ومصدر أساسي لتمويل مرافق الدولة، وهذا واجب، بوجوب إقامتها، فكذلك الشورى، لتدبير شؤون الحكم والسياسة.

(٢) وهذا المعنى يقرره الأستاذ الشيخ شلتوت بقوله: «سميت بذلك ـ أي: باسم سورة شورى ـ لأنها السورة الوحيدة التي قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة». «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٢٦٨.

(٣) مفرد مضاف فيعم كل أمر وشأن من شؤون المسلمين، غير أن هذا العموم غير مراد للشارع قطعاً؛ إذ الشورى مقصورة على ما لم يرد فيه الوحي، بالإجماع، إلا أن تكون في وسائل التطبيق، لا في المبدأ التشريعي نفسه، فالنص عام مخصوص ابتداءً.

٢ ـ يؤكد وجوب الشورى أيضاً قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ووجه الدلالة أن الأمر يفيد الوجوب، حيث لا صارف يصرفه عن موجَبهِ الأصلي، وهذه قاعدة أصولية في تفسير النصوص.

وإذا كان هذا واجباً بالنسبة إلى الرسول ﷺ وهو مؤيَّد بالوحي، فلأن يكون واجباً على من يأتي بعده من الحكام من باب أولى.

وأما السنة، فقد روي عنه ﷺ قوله: «**ما نَدِمَ مَنِ استَشارَ، ولا خابَ مَنِ استَخارَ**»[(١)][(٢)].

ووجه الدلالة أن الاستخارة هي طلب خير الأمور بعد البحث فيها، وتبينها، والنبي ﷺ يطلب إلى المؤمنين أن يَتَخَيَّرُوا من الأمور أصلها، تبعاً لما ينتهي إليه البحث العلمي الموضوعي المبرَّأ من الانفعال والهوى، وأن يستشيروا أولي الرأي، وأهل الاختصاص والخبرة، اتقاءً لسوء العاقبة.

هذا، ولم يقيَّد الطلب من حيث موضوعه بأمر خاص، أو عام، فتناول بإطلاقه شؤون الدولة والحكم، تناولاً أوليًّا، لأهميتها، وعظيم خطرها.

ويؤكد وجوب الشورى السياسية من السنة أيضاً ـ شرطاً تتوقف عليه صحة الولاية العامة، ولزومها بالنسبة إلى الأمة ـ قوله ﷺ: «**من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين، فلا بيعة له، ولا الذي بايعه**»[(٣)] وفي واقعة بدر رأينا الرسول ﷺ يقول للناس قبل القتال: «**أشيرُوا عليّ أيُّها الناس!**»[(٤)] ثم رأيناه ينزل على رأي الشباب في الخروج إلى موقعة «أُحد» وكان في ذات نفسه كارهاً لهذا الخروج، ولكنها الشورى التي قضت بالنزول على رأي الصحابة.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٦٦٢٧، والقضاعي في «مسند الشهاب»: ٧٧٤، من حديث أنس رضي الله عنه.
(٢) راجع «تفسير القرطبي» (٥/ ٣٨٠). [ط. الرسالة].
(٣) قطعة من حديث طويل أخرجه أحمد: ٣٩١، من حديث عمر رضي الله عنه. وانظر «السيرة» لابن هشام ص٨١٠، وكان هذا في «الروحاء».
(٤) ذكره ابن هشام في «السيرة»: ص٣٥٥، وابن كثير في «البداية والنهاية»: (٥/ ٧٠).

هذا، وواقع السنة الفعلية تؤيد وجوب الشورى، لما روى أبو هريرة ﷺ من أن النبي ﷺ: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله»(١) والوقائع التاريخية أيدت مضمون هذا الخبر.

والإمام ابن تيمية يرى أنه لا يشترط في صحة الولاية العامة إلا اتفاق السواد الأعظم من الأمة على اختيار من ينهض بالرئاسة العليا للدولة اختياراً حُرًّا، مستدلًّا بقوله ﷺ: «**عَلَيْكم بالسَّواد الأعْظم**»(٢).

وبهذا يرسي الإسلام «مبدأ الأغلبية» في الشورى، للاعتبار والترجيح، وهو ما يشير إليه ابن تيمية بقوله: «ولا يقدح في اتفاق أهل الحلِّ والعقد، شذوذ من خالف»(٣).

ويؤكد الإمام ابن تيمية «**الشورى**» دعامة أساسية من دعائم الحكم الإسلامي بقوله: «ولو قدِّر أن أبا بكر بايعَه عمر وطائفة، وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر إماماً»(٤) وبقوله أيضاً: «وكذلك عمر، لما عهد إليه أبو بكر، صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماماً»(٥) وفي اجتهاد ابن تيمية أن مبدأ الشورى عام، لا استثناء فيه، فإذا صحت بيعة الشيخين ﷺ بمقتضى هذا المبدأ، فكذلك بيعة عثمان ﷺ حيث يقول: «... لو قُدِّر أن

(١) أخرجه الترمذي: ١٧١٤.

(٢) أخرجه أحمد: ١٨٤٥٠ من قول النعمان بن بشير ﷺ، وأخرجه ابن ماجه: ٣٩٥٠، من حديث أنسٍ مرفوعاً.

(٣) «المنتقى» ص٥٤٩ وممن أقر مبدأ **الأغلبية** الماوردي حيث يقول: «ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار، وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام، عمل على قول الأكثرين». «الأحكام السلطانية» ص٩٨.
وكذلك الإمام الغزالي يرى أن الكثرة هي مناط الترجيح، بل المشروعية، بقوله: «والكثرة في الأتباع والأشياع، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع، أقوى مسلك من مسالك الترجيح» ويقول أيضاً: «الإمام من انعقدت له البعة من الأكثر، والمخالف باغ يجب ردُّه إلى الانقياد إلى الحق». «الرد على الباطنية» ص٦٢ ـ ٦٣.

(٤) «المنتقى» ص٥٧ ـ ٥٨.

(٥) المرجع السابق.

عبد الرحمن[١] بايعه، ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة، لم يصر إماماً»[٢].

ويورد الإمام الماوردي رأي أهل البصرة في «الشورى» مبدأ عامًّا تتوقف عليه صحة الولاية العامة، **ولزومها**، حيث يقول: «إنَّ رضا أهل الحل والعقد أو «أهل الاختيار» شرط لازم لانعقاد البيعة حتى تصبح **ملزمة** للأُمة؛ لأنها «**حق متعلق بهم**، فلم **تلزمهم** إلا برضا أهل الاختيار منهم»[٣].

والفلسفة التشريعية التي يقوم عليها هذا الاتجاه، أن أهل الحل والعقد ـ وهم أُولو الرأي، والخبرة، والاختصاص، والمجتهدون ـ يمثلون الأُمة في مجموعها، فرضاهم شرط لصحة الولاية ولزومها بالنسبة إليهم.

أما أن رضاهم شرط لصحة الولاية العامة، فذلك لأن النداءات الإلهية التي اتجهت بالتكليف والمسؤولية إليهم، تجعل «المصلحة الحقيقية» المتوخاة من وراء القيام بهذا التكليف والمسؤولية عن تنفيذه راجعةً إليهم أصالة، والتكاليف كلُّها أساسها المصالح، فكانت الأمة هي صاحبة «**المصلحة الحقيقية**» بداهةً، وبما أن من المتعذر على الأمة ـ أفراداً وجماعات ـ أن تنهض بولاية الحكم على شتات، فلا بدّ إذن أن يتولى القيام بهذا التكليف ـ وهو تنفيذ التشريع ـ من يختارونه نيابةً عنهم، وبدهي أن الوكيل لا تنعقد ولايته إلا برضا صاحب الشأن، وموافقته، وهو الأصيل؛ إذ المصلحة راجعة إليه ابتداءً، كما قلنا، وهذا المعنى هو ما أشار إليه الإمام الماوردي سنداً لرأي أهل البصرة في قوله: «**لأنها حق متعلِّق بهم، فلم تلزمهم** إلا برضا أهل الاختيار منهم»[٤] وقد علمت أنَّ أهل الاختيار هم من توافرت فيهم شروط الانتخاب، أي: المنتخبون نيابةً عن الأمة.

---

(١) راجع في هذه المسألة «منهاج السنة» لابن تيمية: (١/ ١٤٢).
ويقصد عبد الرحمن بن عوف.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص٨ وما يليها.

(٣) المرجع السابق، وأهل الاختيار هم الذين ينتخبون رئيس الدولة نيابةً عن الأمة، وهم أهل الحل والعقد الذين تختارهم.

(٤) «الأحكام السلطانية» ص٥ وما يليها.

آراء الفقهاء المحدَثين في وجوب الشورى، أصلاً أساسيًّا من أصول الحكم في الإسلام:

اتجه الشيخ محمد عبده إلى أن الحكم الإسلامي مبنيٌّ على أساس «الشورى» باعتبارها واجبة وجوباً مستمدًّا من آيات عدّة من القرآن الكريم، من أقواها دلالةً ـ في اجتهاده ـ قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فقد جاء في «تفسير المنار» ما نصُّه:

«والمعروف أن الحكومة الإسلامية، مبنية على أصل الشورى، وهذا صحيح، والآية[١] أدلُّ دليل عليها، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر ما يدل عليه أن هذا الشيء ممدوح في نفسه، ومحمود عند الله تعالى، وأقوى من دلالة قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضي وجوبها عليه، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر، فماذا يكون إذا هو تركه[٢]؟ وأما هذه الآية[٣] فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء، يتولون الدعوة إلى الخير[٤]، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر[٥]، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم»[٦].

هذا، ونحن نرى أن هذه الآية الكريمة التي اعتمدها الشيخ محمد عبده أساساً لوجوب «الشورى» في الحكم، لكونها ـ في اجتهاده ـ أقوى دلالة على ذلك من سائر الآيات، ليست بهذه المثابة من القوة الدلالية على ما نحن فيه، بل تتجه هذه القوة في الدلالة ـ فيما نرى ـ على مصدر السيادة في الدولة.

وقوله تعالى: ﴿مِنكُمْ﴾ يدل على أن هذه «الأمة» التي تتولّى الدعوة إلى الخير،

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ . . .﴾ الآية. (٢) «تفسير المنار»: (٤/ ٤٥).

(٣) يقصد قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ . . .﴾.

(٤) يطلق لفظ الخير، ويراد به المصلحة العامة.

(٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشريعة كلُّها، عقائد وعبادات وأخلاقاً ومعاملات.

(٦) المرجع السابق.

وسلطة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، مشتقة من الأمة بعامة، وهذه هي «الحكومة» أو جهاز الحكم في الدولة.

على أن هذا لا ينفي أن يكون الخطاب في الآية الكريمة موجّهاً أيضاً إلى كل فرد، بالدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كما دلّت على ذلك آيات وأحاديث كثيرة.

هذا، والأمر بالمعروف بالنسبة للدولة تنفيذ أوامر الشرع، والعمل على اجتناب نواهيه، وفي مقدِّمتها إقامة العدل، والكفّ عن الظلم؛ إذ لا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم.

وإذا كان مصدر إيجاد هذه الأمة الخاصة الآمرة؛ هي الأمة بعامة، وكذلك توْلِيتها، نيابة عنها، فإن هذه الآية الكريمة أقوى في الدلالة على مصدر السيادة في الدولة، وسنده، وعلى أن الأمة بعامة تقيم السلطة التي تتولّى الحكم فيها بشرع الله.

يرشدك إلى هذا، أنّا لو جمعنا إلى هذه الآية الكريمة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ . . .﴾ [آل عمران: ١٠٤] إلى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] لرشَّح لنا هذا الجمع، كون دلالتها على مصدر السلطة السياسية، أو سند السيادة والحكم، ووجوب طاعة من يتولّاها أقوى من الدلالة على وجوب الشورى، وهو خلاف ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده.

وعلى هذا، فإن دليل وجوب مبدأ الشورى ـ في نظرنا ـ مستمدة قوته بوجه آكد من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وهو الرأي الذي استقرّ في فقه جمهور المحْدَثين من الفقهاء، فقد جاءَ تعليقاً على رأي الشيخ محمد عبده قول بعضهم: «وفي رأينا أن آية وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، على طائفة منّا، أولى أن تُلفتنا إلى أداة فعَّالة، لحراسة المجتمع من البغي والظلم، والعدوان، وإقرار العدل فيه، من أن تكون دليلاً على وجوب مبدأ الشورى»[1].

---

(١) «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد يوسف موسى ص١١٦.

لم يعيِّن التشريع السياسي الإسلامي نظاماً محدّداً للشورى السياسية في انتخاب رئيس الدولة، وما رسمه فقهاء السياسة المسلمون من أشكال لها وطرائق لتنفيذها، إنما كان بمحض الاجتهاد بالرأي:

لم يقيد التشريع السياسي الإسلامي الشورى بنظام محدّد، بل أرساه مبدأ عامًّا، وترك طرائق تنفيذها للاجتهاد يستخلصها في ضوء الظروف التي يجري فيها تطبيقها.

غير أن الإمام الماوردي يرى ـ اجتهاداً منه ـ أن هذا الانتخاب (البيعة) يجري على أحد شكلين:

الأول: من قبل رجال الدولة، وقادة الجيش، والفقهاء، والزعماء، وغيرهم من أصحاب النفوذ في الأمة، وهذه شورى خاصة.

الثاني: أن تكون عامة، وتتمَّ في المسجد، حيث يبايعه الشعب بأكمله، ويعلن ولاءَه للخليفة الجديد[1].

ولا يشترط أن يبايعه كل فرد؛ لأن الانتخاب فرض على الكفاية.

وعلى أي حال، فإن الماوردي يرى أن لا بد لكل فرد مكلَّف في الأمة أن يعرف رئيس الدولة ولو بصفاته، إن لم يعرفه عيناً، وفي هذا المعنى يقول الإمام الماوردي: «فإن استقرت الخلافة لمن تقلدها، إما بعهد أو اختيار، لزم كافّة الأمة أن يعرفوا إفضاء الخلافة إلى مستحِقِّها بصفاته، ولا يلزم أن يعرفوه بعينه واسمه، إلا أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة، وببيعتهم تنعقد الخلافة»[2].

وعلى هذا، يُفسَّر قوله ﷺ: «مَنْ ماتَ ولم يَعْرِفْ إِمامَ زمانِه، مات ميتةً جاهلية»[3].

= ويقصد بقوله: «أداة فعالة لحراسة المجتمع..» الدولة والسلطة الحاكمة التي تمثلها.

وهذا الرأي قد ذهب إليه الشيخ خلاف في «السياسة الشرعية» ص٥٧، والشيخ محمد أبو زهرة في «المجتمع الإنساني» ص١٧٩ ـ ١٨٠، الدكتور محمد كامل ياقوت «الشخصية الدولية في القانون الدولي العام» ص٤٥١ وما يليها.

(١) «قوانين الوزارة وسياسة الملك» ص٣٤، تحقيق الدكتور رضوان السيد.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص١٢ وما يليها.

(٣) المعروف ما أخرجه مسلم: ٤٧٩٣، وأحمد: ٥٥٥١، من حديث ابن عمر، ولفظه «من خلع يداً من طاعةٍ. . . مات ميتة جاهلية».

وتأسيساً على هذا، فإنَّ من تقوم بهم الحجة في الاختيار هم أهل الحلِّ والعقد، وهذا هو مجلس الشورى المنتخب أيضاً، وكيلاً عن الأمة، وممثلاً لها، ورضا هؤلاء إنما هو تعبير عن رضى الأمة واختيارها؛ لأنها هي صاحبة الشأن، والمصلحة الحقيقية، كما ذكرنا.

انتخاب رئيس الدولة عقد سياسي عام هو منشأ الالتزامات المتبادلة بينه وبين الأمة، فضلاً عن مسؤوليته الدينية أمام الله تعالى.

ويترتب على كون الأمة هي صاحبة المصلحة الحقيقية ـ لتعلُّق الحق بها، على النحو الذي بيّنا ـ ما يلي:

١ ـ أنّ رضاها أساسٌ في صحة الولاية العامة، فمصدر سلطة الحاكم الأعلى في الدولة مستمدة من «الشورى» السياسية هذه، أو الانتخاب الحرِّ.

ونعني بالسلطة هنا، سلطة تنفيذ شرع الله فيهم، بما يستلزم ذلك من الاجتهاد التشريعي فيما لا نصَّ فيه، بالتفريع على مبادئه، والمصالح الجدِّية الحقيقية المعتبرة، تلبيةً لحاجاتهم، ومطالبهم الحيوية، وما يقتضيه تدبير شؤون الدولة.

٢ ـ إن هذا العقد السياسي الذي تمَّ بين طرفيه، هو منشأ الالتزام بالنسبة للحاكم والمحكوم على السواء:

أ ـ أما بالنسبة للحاكم[١]، فواضحٌ؛ إذ عليه القيام بمهمَّة تنفيذ التشريع بوجه عام بدقَّة، نصًّا وروحاً، وفي ظل ظروف وقته، وهو ما يطلق عليه الإمام الماوردي «حكم الوقت»[٢] وهي ـ في الواقع ـ الوظائف الإيجابية للدولة.

ب ـ وأما بالنسبة للأمة، فيتعيَّن عليها أمران: **الطاعة والنصرة**، ما لم يتغيَّر حالُه[٣].

---

(١) راجع «الأحكام السلطانية» للماوردي، في واجبات الحاكم ص٢٠، و«أدب الدين والدنيا» ص١١٦ وما يليها.
وقد لخصها في عشر مهام.

(٢) «الأحكام» ص٥٥.

(٣) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص١٥ وما يليها.

ذلك، لأن الشارع إذ جعل لها حق المشاركة السياسية عن طريق «الشورى» أو الانتخاب الحرِّ، فقد جعلها ملتزمة بآثارها تجاه من ولَّته أمرَها، وتُجاه نفسها أيضاً؛ لأن المصلحة عائدة إليها أولاً، وتجاه الله تعالى.

هذا، ومعلوم أن الالتزام هو أساس المسؤولية؛ إذ لا مسؤولية بلا التزام أو تكليف.

وهذا هو منشأ المسؤولية عن تصرفات الحاكم، في شؤونها كافة.

هذا، ومما يؤكد أن قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ . . .﴾ [آل عمران: ١٠٤] أدلُّ على سند الحكم منه على وجوب مبدأ الشورى، قوله تعالى: ﴿يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ووجه الدلالة أن الدعوة إلى الخير غير مقصورة على مجرَّد التوعية والتبصير، أو الوعظ والإرشاد بمجمل ما جاء به الشرع؛ لأنه خيرٌ كلُّه، بل الدعوة إلى الخير تستلزم إشارةً وعقلاً وجوب العمل به؛ إذ هو الثمرة المرجوَّة من الدعوة، أو بعبارة أخرى: وجوب تنفيذ مضمونه واقعاً في المجتمع السياسي.

وعلى هذا، فإن الدعوة إلى الخير بكافة الوسائل الممكنة ـ أقواها وأجداها ـ ومنها في عصرنا وسائل الإعلام ـ ووجوب العمل على تحقيق مضمون الخير عملاً وواقعاً في المجتمع والدولة ـ وهو مُجمل ما جاء به الشرع، كما قدمنا ـ كل أولئك من أهم وظائف الدولة، بدليل نوْط الفلاح المطلق الشامل للفلاح الدنيوي والأخروي، مما يدل على عظم المهام التي علَّق الشارع هذا الفلاح المطلق على تنفيذها.

وأما قوله تعالى بعد الدعوة إلى الخير: ﴿وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فهذا تفصيلٌ مجملٌ أيضاً لمضمون الدعوة إلى الخير، والعمل على تحقيقه.

هذا، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو التشريع الإسلامي كلُّه.

فالفلاح الدنيوي والأخروي إذن منُوط بالمهام الكبرى التي تنهض بها الدولة متكافلة مع الأفراد والأمة.

أما دليل التكافل، فلأن الآية الكريمة يتَّجه فيها الخطاب بالتكليف بالأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الأفراد أيضاً، فضلاً عن ثبوته بآيات وأحاديث كثيرة.

هذا، وقد استدل الفقهاء بهذه الآية الكريمة أيضاً على وجوب إقامة نظام الحسبة، ولكن معناها ليس مقصوداً به خصوص هذا النظام، أو خصوص الوعظ والإرشاد، والتوعية والتبصير، أصالةً، بل هما من مشمولاتها ظاهراً.

وأيًّا ما كان، فإن الحسبة والوعظ والإرشاد والتوجيه والتوعية، كل أولئك من مهام الدولة في العصر الحديث، ووظائفها الأساسية، ولا سيما في الميدان الاقتصادي والسياسي، فترجَّح لدينا أن قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] أقوى دلالة على سند الحكم في الدولة، أو أساس السلطة العامة، وهو ما يطلق عليه «السادة».

٣ ـ إن العلاقة بين الحاكم والمحكومين قد تكيَّفت بمقتضى هذا التشريع بأنها علاقةٌ تعاقديةٌ نيابية، الحاكم فيها نائب أو وكيل عن الأمة شرعاً، وهي صاحبة الشأن والمصلحة الحقيقية، كما أسلفنا.

٤ ـ إن الأمة ممثلةٌ في أهل الحلِّ والعقد الذين اختارتهم بمحض اختيارها ورضاها، ذات شخصية معنوية منفصلة عن شخصية الحاكم الأعلى، وذات إرادة عامة كذلك، على ما يوضحه الإمام الكاساني[1].

٥ ـ إن رئيس الدولة، بمقتضى توليَتِه عن طريق الشورى السياسية[2]، أو العقد السياسي وجوباً، قد أصبح وكيلاً عنها، فكان تصرفه وتدبيره السياسي والإداري راجعاً

(١) «البدائع»: (١٦/٧). وقد أوردنا النص المتعلِّق بذلك في هامش الصفحات التالية، وأهل الحل والعقد هم الممثلون للأمة بكاملها، بجميع فئاتها، من الزعماء، والرؤساء، وقادة الجيش، وأصحاب المهن، والعلماء المجتهدين، وأرباب الكفاءات المتخصصة. «الأحكام السلطانية» ص٥ وما يليها.

(٢) لا يتسع المقام لبحث مسألة تولِّي الحكم عن طريق العهد أو الاستخلاف، أو الوراثة، وما صدر فيها من اختلاف، كما أن موضوع الكتاب هو «خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم» وتناولها الشورى لكونها من أبرز خصائصه.

إليها؛ لأنه لا يتصرف في خالص حقِّه بداهةً؛ إذ هو الأداة العملية في التصرف والتنفيذ لحقِّ الأمة؛ لأن ولايته أو نيابته الشرعية ـ كما يقول الإمام الكاساني ـ مستمدة من الأمة قطعاً، وبحكم الشرع، لوجوب الشورى شرطاً لصحّة هذه الولاية ولزومها، كما قدّمنا، ومن هنا كان لها حقُّ الرقابة والتوجيه، والنقد، والتقويم، بل والعزل؛ لأنها أمينة على رسالة الإسلام، ولأنها هي التي اختارته رئيساً بمحض إرادتها العامة الحرَّة، ليتولّى تنفيذ الشرع المسؤولة عن تنفيذه أصالة بمقتضى النداءات الإلهية، أو الخطابات التي توجهت إليها ـ أفراداً وجماعات ـ بالتكاليف، تحقيقاً لمصالحها، وحيث تعذَّر عليها القيام بهذه المهام فقد أقامت ـ بحكم الشرع ـ من ينوب عنها في أداء تلك التكاليف، وتنفيذها، لتصبح أوضاعاً قائمة في المجتمع، إقامةً للدين، وسياسةً للدنيا[1].

إذا عزل القاضي أو الوالي، ينعزل بعزله، ولا ينعزل بموته؛ لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضاً، **بل بعزل العامة**، لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة، والعامة وَلَّوْهُ الاستبدال دلالةً، لتعلُّق مصلحتهم بذلك، فكانت ولايته منهم[2]... وإذا صحّت الولاية العامة ولزمتْ ـ لتحقق شرطها وهو «الشورى» ـ كان الرئيس الأعلى في الدولة وليًّا للأمر، فيجب له على الأمة ـ بحكم تأييدها له، وانتخابها إيّاه ـ حقَّان: **الطاعة والنصرة**، كما قدّمنا.

---

(١) ويوضح الإمام الكاساني هذا المعنى مشيراً إلى الشخصية المعنوية للأمة، وإرادتها العامة بقوله: «وكلُّ ما يخرج به الوكيل عن الوكالة، يخرج به القاضي عن القضاء... ولا يختلفان إلا في شيء واحد، وهو أن الموكل إذا مات، أو خُلِع، ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع، لا تنعزل قضاته وولاته، ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل، وفي خالص حقه أيضاً، وإذا بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه، **بل بولاية المسلمين**، وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم، لهذا لم تلحقه العهدة، كالرسول في سائر العقود، والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولاً، **كان عمله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم** بعد موت الخليفة باقيةً، فيبقى القاضي على ولايته، وهذا بخلاف العزل، فإن الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي، ينعزل بعزله، ولا ينعزل بموته؛ لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضاً، **بل بعزل العامة**، لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة، والعامة وَلَّوهُ الاستبدال دلالةً، لتعلُّق مصلحتهم بذلك، فكانت ولاية منهم...».

(٢) «البدائع» للكاساني: (٧/ ١٦).

أ ـ ومعنى الطاعة قبول كلِّ ما يُصدره وليُّ الأمر من أوامر، ظاهراً وباطناً، ووجوب امتثالها، لما لها من صفة اللزوم، وهذا هو المعني بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وولي الأمر لا يطاع لذاته شرعاً، بل لكونه طاعة لله تعالى فيما يأمر به وما ينفذه من مقتضيات الشرع، ولذا لم يتكرر الأمر بالطاعة بالنسبة لأولي الأمر في الآية الكريمة التي تلوناها؛ إذ ليس لأولياء الأمر من طاعة خاصة، وإنما هي تبَعٌ لطاعة الله تعالى ورسوله. فتلخص أنَّ الطاعة مقيّدة بالمعروف، فلا تجوز في المعصية، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء: ١٥١ ـ ١٥٢] ولقوله ﷺ: «**لا طاعةَ لمخلوقٍ في معْصيةِ الخالق**»[١] وغير ذلك من الأدلة.

وهذا أصل عظيم في دستورية الحكم في الإسلام، ذلك لأن الطاعة ـ في الواقع ـ لشرع الله، لا لشخص الحاكم، كما قدمنا، والطاعة قد تقرَّرت شرعاً للحاكم، وبنص قاطع، وهو ما تلونا من قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وبقوله ﷺ: «**على المرءِ المسلمِ السمعُ والطاعة فيما أحبَّ وكرِهَ، إلا أن يؤمَرَ بمعصيةٍ، فإذا أُمِرَ بمعصيةٍ، فلا سَمْع وَلا طَاعَة**»[٢] ولقوله ﷺ: «**مَنْ خرَج من الطاعة، وفارقَ الجماعةَ فمَاتَ، ماتَ ميتةً جاهليةً، ومنْ قَاتلَ تَحتَ رَايةٍ عُمِّيةٍ، يغضبُ لعَصبةٍ، أو يدعو إلى عَصَبةٍ، أو ينْصرُ عصبةً، فقُتِل، فقِتْلَةٌ جاهليةٌ**»[٣] أقول: الطاعة قد تقررت للحاكم، تمكيناً له من تنفيذ الشرع، وإقرار النظام في الدولة، وأداء وظائفها جميعاً، وهي عائدة بالمصلحة على الأمة قطعاً، ومن هنا تدرك أن حقوق رئيس الدولة على الأمة حقوق غيرية وظيفية، وليست حقوقاً شخصية تعود فيها المصلحة عليه بالذات أصالةً، وفي هذا المعنى يقول الإمام الطبري: «إن الأمر بذلك، فيما كان لله فيه **طاعة، وللمسلمين مصلحة**»[٤] وفي قول الإمام الطبري: «**وللمسلمين مصلحة**» إشارةٌ

---

(١) أخرجه أحمد: ١٠٩٥، من حديث عليٍّ رضي الله عنه، إسناده صحيح.

(٢) أخرجه البخاري: ٢٩٥٥، ومسلم: ٤٧٦٣، وأحمد: ٤٦٦٨، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه مسلم: ٤٧٨٦، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) «تفسير الطبري»: (٥/ ٨٩).

بالغةُ الدلالة على أن مردَّ الأمر كله في الدولة ـ تصرفاً من قبل الحاكم، وطاعة ونصرة أو ولاءً من قبل المحكوم ـ للمصلحة العامة والفردية، على السواء، وهما أساسا المشروعية في الولاية العامة، والشرعُ كله معلل بهما.

ب ـ وأما النصرة، فهي ضرب من الطاعة، لكنها أعم؛ إذ تشمل التوجيه والنقد والتبصير والنصح، كما تشمل التأييد والعون، والولاء والإخلاص، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١] ولقوله ﷺ: «**الدِّينُ النصيحةُ**» قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: «**لله، ولرسوله، ولأئمةِ المسلمين وعامَّتِهم**»[١].

والنصرة واجبةٌ لرئيس الدولة، ما دام سائراً في طريق الحق، ومن ذلك:

أ ـ نصرته على البُغاة[٢] الخارجين على نظام الدولة، العابثين بأمنها واستقرارها، الشاهرين السلاح في وجهه.

ب ـ الجهاد بالأموال والأنفس، فرضاً كفائيًّا أو عينيًّا، حسب الأحوال.

ج ـ الانقياد لأوامر ولاته، وقُضاته، وقادة جيوشه، ووزرائه، وقرارات مُوَظَّفيه؛ لأنها في الواقع أوامره وأحكامه؛ إذ هُمْ وكلاء له أو معاونون.

وقد قلنا: إن نصرة الحاكم العادل تؤول إلى نصرة المسلمين لأنفسهم، فإذا نصروه فقد نصروا أنفسهم؛ إذ المصلحة في كل ذلك راجعةٌ إليهم.

وقُصارى القول: النُّصرة أو الولاء يتجلّى في تقديم كافّة أنواع العون التي يفتقر إليها الحاكم العادل، للنهوض بكافة التزاماته وواجباته؛ إذ هو ملتزم بما يوجبه العقد

---

(١) أخرجه مسلم: ١٩٧، وأحمد: ١٦٩٤، من حديث تميم الداري رضي الله عنه.

(٢) وقد وردت في هذا الشأن آية تتعلق به على الخصوص، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] . . . الآية. غير أن هذه الآية بمفهومها الموافق ـ وبدلالة النص كما يقول الأصوليون ـ يمكن أن تُتّخذ أصلاً في النزاع الدولي، لشخوص العلّة، وتبادرها.

على أن البغي قد ورد في القرآن الكريم بمعناه اللغوي العام لا الفقهي الخاص، وهو الخروج بغير حق، كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِۚ﴾ [النحل: ٩٠] فيشمل العدوان والتسلط القاهر، كالاستعمار.

السياسي، وكذلك التشريع، من التزامات هو مسؤولٌ عن تنفيذها[١]، ورعاية المصلحة العامة، والفردية على السواء، وتحقيق «التوازن» بينهما، وهو ما قرَّرته السُّنة: «**كلّكُم راعٍ، وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيته...**»[٢] الحديثَ.

ونصُّ هذا الحديث هو أساس القاعدة العامة التي تقضي بأن: «**التصرف على الرعية منوطٌ بالمصلحة**». ذلك لأن المسؤولية عن الرعية إنما تتركز في رعاية مصالحها.

فالمسؤولية تبادلية، كما ترى.

هذا فضلاً عن تقرُّرِ هذه المسؤولية بنصوص قاطعة في القرآن الكريم، من مثل قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

ولا ريب أن **الحكم أمانة**، بل من أجلِّ الأمانات، لقوله ﷺ لأبي ذر ـ وقد سأله الإمارة ـ: «**إنها أمانةٌ، وإنها يومَ القيامة خِزيٌ وندامةٌ، إلا من أخذَها بِحقِّها، وأدّى الذي عليه فيها**»[٣].

ويرى الفقهاء والمفسرون أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ . . . الآية [النساء: ٥٨] يتعلّق بالأمراء والحكام أصالةً[٤]، والأمانة توجب المسؤولية عن أدائها بلا مِراءٍ.

---

(١) راجع واجبات الحاكم بصورة شاملة فيما قدمنا آنفاً، عند الإمام الغزالي، وابن أبي الربيع، وغيرهما، وراجع وظائف الدولة التي تنهض بها الفروض الكفائية في هذا التشريع، تلك الفروض التي اتجه فيها نوعان من المسؤولية: عام وخاص، كما قدمنا.

(٢) أخرجه البخاري: ٨٩٣، ومسلم: ٤٧٢٧، وأحمد: ٦٠٢٦، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وراجع أيضاً فقه الماوردي في هذا الخصوص في كتابيه: «الأحكام السلطانية» ص١٥ وما يليها، و«أدب الدين والدنيا» ص١١٦ ـ ١١٧.

(٣) أخرجه مسلم ٤٧١٩، من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٤) «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي: (٣/ ٣٥٩)، و«الكشاف»: (١/ ٢٧٥)، و«السياسة الشرعية» لابن تيمية ص١٠ وما يليها.

هذا، وقد أدرك الخلفاء الراشدون وجوبَ الطاعة والنصرة، حقًّا لهم، وتقيدهما بالمعروف؛ إذ عبّر عن ذلك الخليفةُ الأوّل أصدق تعبير وأوضحه، بقوله: «أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم، فإذا عصيتُ فلا طاعةَ لي عليكم»[(١)].

وهذا أصل دستوريٌّ عظيم، يجعل من الدولة الإسلامية دولة مقيدةً بالشرع.

تحديد عناصر مجلس الشورى، أو أهل الحلِّ والعقد (مجلس الشورى):

ليس أهل الشورى أو من يطلق عليهم «أهل الحق والعقد» هم خصوص الفقهاء المجتهدين، ولا السلطة الحاكمة[(٢)]، كما بيَّنا.

أما الفقهاء المجتهدون، فهم من عناصر تكوين مجلس الشورى، بالنظر لتخصُّصهم التشريعي، ومهمتهم الاجتهاد التشريعي فيما لا نصَّ فيه، وتفسير ما ورد فيه نصٌّ، وتطبيقه في ظلِّ ظروفه القائمة، وبمعونة أهل الخبرة والاختصاص في موضوع الحكم ومناطه، كما أشرنا.

وأما السلطة الحاكمة، فمهمَّتُها تنفيذ التشريع، وذلك بإقامة الدين على أصوله المستقرَّة، وسياسة الدنيا، وهي منفصلة عن مجلس الشورى؛ لأنه قَوَّامٌ عليها.

هذا، ولم تتفق كلمة الفقهاء على تحديدهم.

فذهب فريق من الفقهاء إلى أنهم هم الذين تختارهم الأمة من أهل **العدالة، والعلم، والرأي**، وتتبعهم في أمورها العامة، وأهمها اختيار رئيس الدولة[(٣)].

وذهب فريق آخر إلى أنهم هم أهل العلم والقرآن.

وفريق ثالث يرى أنهم هم أولو العقل والرأي الذين يدبِّرون أمر الناس[(٤)].

ويحددهم الإمام الماوردي بشروط معينة لا تبعدُ كثيراً عن شروط أبي يعلى[(٥)]،

---

(١) «السيرة»: لابن هشام ص٨١١.

(٢) أعني: الحاكم، ووزراءه.

(٣) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى الحنبلي ص٣ ـ ٤.

(٤) وهذا رأي لابن كيسان، وهو مروي عن ابن عباس، القرطبي في «تفسيره»: (٦/ ٤٣٠). [ط. الرسالة].

(٥) لعل أبا يعلى الحنبلي قد تأثر بالإمام الماوردي في كل ما صدر عنه من فقه في كتابه الذي سماه «الأحكام السلطانية» أيضاً.

وسمّاهم «أهل الاختيار» من العدالة، والعلم المؤدِّي إلى معرفة مَنْ يستحق الإمامة إذا توافرت شروطها، والرأي والحكمة المؤدِّيان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير الأمور أقوم وأعرف[١].

وأيًّا ما كان، فنحن نرى أن أهل الحلِّ والعقد قد تشعّبت بهم المهام، وتعقّدت، بحكم تنوع مطالب الحياة، وتكاثر مرافقها، ومصالحها العامة في عصرنا هذا، نتيجة للتقدُّم العلمي والتقني بوجه خاص، مما لا يستقيمُ أبداً إغفالُ أمْرِه، وعدم إعطائه ما يستحق من التقدير والاعتبار في تدبير شؤون الحكم والسياسة، وهؤلاء منوطٌ بهم تدبيرُ هذه المصالح على الوجه الأجدى والأكمل، ولا يتمُّ ذلك عقلاً إلا أن يتوافر فيهم من الشروط ما يمكّنهم من تحقيق الغاية من وجودهم، وأن تُراعى تلك الشروط عند اختيارهم، وإلا كانت جماعةً مفرغةً من المؤهلات التي هي أساس إسناد الأمر إليها شرعاً، وذلك غير جائز؛ لأنه توسيد الأمر إلى غير أهله، مما يجعلها هيئةً شكليةً جوفاءَ، لا نفع يرتجى منها، ولا معنى لوجودها.

هذا، ومن المعلوم أن مهام مجلس الشورى متنوعة من سياسية واقتصادية وعسكرية، وعلمية، وإدارية، وصناعية وزراعية وتجارية وصحيّة، وغير ذلك من الشؤون الحيوية التي تفتقر إليها الدولة، ويقوم عليها كيانها وتدبيرها، وبدهي أنه لا يمكن النهوض بها إلا من قبل ذوي الكفاءات والمواهب والتخصصات على أرفع مستوى، ولهذا كان «الفقهاء المجتهدون» عنصراً واحداً من عناصر تكوين هذه الجماعة، كما أشرنا، مقصورة مهمَّتُهم على ما يتعلَّق باختصاصهم فحسب؛ لأن المصالح العامة التي هي «**مناطات**» الأحكام الشرعية ـ على ما سبق أن بيّنا ـ متنوعةٌ بحكم طبيعتها، فكانت لذلك متعلِّقة بكثير من الاختصاصات العلمية، والخبرات المكتسبة المتنوعة التي لا ينهض بها إلا أربابُها، والفقهاء المجتهدون ليسوا إلا فريقاً منهم.

على أن من هذه الشروط ما هو ثابت، لما تقتضيه طبيعةُ سياسةِ الحكمِ نفسِها، ومنها ما تُمليه المصلحة العامة، في كل ظرْفٍ على حدة.

---

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٦ وما يليها.

هذا، وقد كان للفقهاء القدامى ملحظٌ قويٌّ في الأساس الفقهي الذي تستند إليه هذه الشروط التي معظمها اجتهادي، مشتقٌّ مما نيط بالمسؤول من وظيفة، أو من ظروف الوقت، أو من طبيعة سياسة الحكم، ولا سيما فيما يتعلّق بالرئيس الأعلى للدولة[1]، فأحرى أن يكون ذلك أساساً لغيره من هيئات الدولة، والقائمين بمؤسساتها بالطريق الأوْلى، وهذا من بيّنات الإقناع التي ينهض بواقعية هذا التشريع السياسي، وصلاحيته للاستجابة لمقتضيات الظروف المتغيرة، فيما يتعلّق بسلطات الحكم، والهيئات السياسية والتشريعية وغيرها، في الدولة.

ومن الشروط المتغيِّرة التي تُشتَقُّ من الظروف التي تُتَولّى رئاسة الحكم في ظلِّها فيما يتعلّق بالمرشحين لهذه الرئاسة، ما تقتضيه حاجة البلاد من كفاءاتٍ اجتماعيةٍ أو سياسيةٍ أو عسكريةٍ، ينبغي توافُرها في المرشح لهذا المنصب، ليتمكن من الوفاء بحاجة الدولة في ظلِّ الظروف القائمة، وهو ما يُطلَق عليه «رجل الوقت» أو «رجل الساعة» وهذا الاشتراطُ صدى لما يتمتّع به هذا التشريع السياسي من روح الواقعية.

فالإمام أبو يعلى يقرِّر هذا المبدأ حيث يقول: «إنْ كان أحدُهما أعلَمَ، والآخر أشجعَ، نظرتَ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى، لانتشار الثغور، وظهور

---

(١) من الشروط الثابتة التي تقتضيها سياسة الحكم على سبيل المثال، شرطُ أن يكون رئيس الدولة مسلماً، لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] فهذا نصٌّ دستوري قاطعٌ يوجب توافر شرط «الإسلام» فيمن يتولّى وظيفة الرئاسة العليا للدولة الإسلامية، وهو في ـ الواقع ـ يتّسق مع طبيعة «الوظيفة» التي يضطلع بها من «إقامة الدين على أصوله المستقرة» ولا يحسن القيام على أمر ما مَنْ لا يؤمن به بداهة، إذن هو شرط ثابت لا يتغير بتغيّرِ الظروف، وهو ما تقتضيه سياسة الحكم في الدولة. وليس هذا المبدأ الثابت خاصًّا بالتشريع الإسلامي، حتى يكون بدعاً من الشروط في الشرائع، بل هو مُراعى في كل دولة ذات سياسة حكم خاص تقوم على مذهب أو فكرة أو أيديولوجية معينة، فالشيوعية مثلاً لا تسمح بتولِّي الوظائف كلها إلا للشيوعيين، وكذلك الدول الرأسمالية، لا تسمح لشيوعي أن يتولّى رئاسة الدولة، بل تطاردهم، وتودِعُهم السجون، فأمريكا اللاتينية مثلاً لا تسمح أن يتولّى وظيفة الرئاسة إلا من كان كاثوليكيًّا! وكذلك أمريكا الشمالية، لا يتولّى الرئاسة إلا البروتستانتي! ومعلوم أن الكاثوليكية والبروتستانتية ليستا إلا طائفتين من طوائف المسيحية، في حين أن الفقهاء المسلمين قد أجازوا أن يتولّى «وزارة التنفيذ» وزراء مسيحيون ويهود في كثير من عصور التاريخ الإسلامي، راجع: «الدين والدولة في الإسلام». للدكتور مصطفى السباعي.

البغاة، كان الأشجع أحقّ، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم، لسكون الدّهْماء، وظهور أهل البدع، كان الأعلم أحقَّ».

وليس هذا إلا تطبيقاً للمبدأ الذي ينادي به الفقه السياسي العالمي في أيامنا هذه، ومؤداه: «وضع الرجل المناسب في المكان المناسب» أو ما يسمى «رجل الساعة».

فإذا كان هذا المبدأ مُراعى في تولية الرئيس الأعلى، فلأن يكون مُراعى في اختيار أهل الحل والعقد من باب أولى؛ إذ طبيعة العمل السياسي بينهما واحدة، فضلاً عن الوظائف والمهام الأخرى التي ينهض بها مجلسُ الشورى، فليس أهل الحلِّ والعقد إذن هُم خصوص الفقهاء المجتهدين، أو أهل العلم بالقرآن فحسب، بل هم عنصر هام من عناصر تكوينه.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ شلتوت: «ليس أولو الأمر خصوصَ المعروفين في الفقه الإسلامي باسم «الفقهاء أو المجتهدين» الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة، وعلوم الكتاب والسنة، فإن هؤلاء ـ مع عظيم احترامنا لهم ـ لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب، ولم يألفوا البحث في تعرُّف كثير من الشؤون العامة، كشؤون السلم، والحرب، والزراعة، والتجارة، والإدارة، والسياسة. نعم، هم كغيرهم لهم جانب خاص، يعرفونه حق المعرفة، وهم أرباب الاختصاص، وأولو الأمر فيه، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحِلِّ والحُرمة في دائرة ما رسم القرآن من قواعد الشريعة»[١].

وقد أكد هذا المعنى أيضاً الشيخ عبد الوهاب خلّاف بقوله: «فإذا اخْتِيرتْ جماعةٌ متوافرةٌ فيهم هذه المؤهلات[٢]، وضُمَّت إليهم جماعةٌ من العُدولِ، وأُولي العلم بشؤون الدنيا، من قانونية، واقتصادية، وتجارية، واجتماعية، وصحية، وغيرها، تكَوَّنت من هاتين الجماعتين جمعيةٌ تشريعيةٌ فيها الأهليةُ للاجتهاد بالرأي»[٣] إذن

(١) «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٤٦٢ ـ ٤٦٤.

(٢) يقصد بالمؤهلات شرائط الاجتهاد. المرجع السابق.

(٣) «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه» ص١٢ ـ ١٥.

ليست المسألة نظرية خالصة، كما يظنّ بعضهم، وإنما المسألة ذات «موضوع» حيوي واقعي عملي يتعلّق بشؤون واختصاصات شتّى هي مناطات الأحكام الشرعية، مما يتطلّب أن تكون معالجته في ضوء الواقع، وعلى نحوٍ يتفق وطبائع الأشياء؛ إذ الشرع لم يجئ ضدًّا عليها، وهذا هو سرّ خاصية الخلود فيه، ومن هنا نرى أن لرأي ابن كيسان ـ وهو رأي ابن عباس ـ في تحديده لأهل الشورى السياسية وأولي الحل والعقد، من أنهم «**أُولو العقل والرأي الذين يدبِّرون أمر الناس**» وجْهاً قويًّا، لكنه مُجملٌ يعوزه شيء من التفصيل[١].

على أن الإمام السعد، في «شرحه للمقاصد»، يرى أن أهل الحل والعقد الذين تنعقد بهم البيعة هم «**خواصُّ الأمة**» من العلماء، ورؤساء الجند، والمصالح... ولأنهم العارفون بالمصالح التي تحتاج إليها الأمة، فتشرع لها من الأحكام الاجتهادية ما يناسبها إن لم يرد نصوص خاصة تتعلّق بها، وهؤلاء هم الذين يمثلون الأمة بكاملها، ولذا كان إجماعهم على أمر حجة ملزمة يجب العمل بمقتضاها[٢].

---

(١) وثمة رأيان متفقان من حيث المعنى لبعض الفقهاء المحدثين، يقتربان من وجه نظرنا في هذه المسألة، أولهما: للشيخ محمد عبده، والثاني: للشيخ محمود شلتوت.

أما الأول: فقد انتهى به تفكيره ـ على حدِّ تعبيره ـ إلى أن المراد بأولي الأمر، جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء، والحكام، والعلماء، ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء، والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منّا، وألّا يخالفوا أمر الله ولا سُنة رسوله التي عُرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من **المصالح العامة**، وهو ما لِوَليِّ الأمر سلطة فيه، ووقوف عليه». «تفسير المنار»: (٥/ ١٨٠ وما يليها).

أما الثاني: فلا يكاد يخرج من حيث معناه عن مضمون الرأي الأول، إذ يقول: «وهم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون، وإدراك المصالح، والغيرة عليها، وكانت إطاعتهم هي الأخذ بما يتفقون عليه في المسألة ذات النظر والاجتهاد، أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية، أو قوة البرهان».

«الإسلام عقيدة وشريعة» ص٤٦٢، طبع دار الشروق.

غير أن قوله: «أو قوة البرهان» يدْحض الرأي من أساسه؛ إذ مؤداه أن يُطَّرح رأي أولي الحل والعقد، ويعمل رئيس الدولة بما أداه إليه الدليل والبرهان الذي يراه أرجح. وستأتي مناقشة هذا الرأي.

(٢) «شرح المقاصد» للسعد ص٢٢٠.

هذا، وقد أقمنا الأدلّة على أن **اتفاق الأغلبية** كافٍ في وجوب العمل.

وقد أشرنا إلى أن أهل الحلِّ والعقد أو مجلس الشورى هيئة مستقلَّة عن السلطة العامة أو التنفيذية.

يجب إعطاء رئيس الدولة سلطة تقديرية في تعيين بعض عناصر الكفاءات الممتازة في الدولة إذا أخطأهم الانتخاب الحرّ، وكانت الدولة ـ في ظروف من الظروف ـ في حاجة ماسّة إلى اختصاصاتهم وخبراتهم، تحقيقاً للمصالح العامة.

على أن مما تجدر الإشارة إليه، أن الأمة قد يقصر نظرها عن الإحاطة بكافّة عناصر الكفاءة في الدولة، وأولي الاختصاص، الأمر الذي يتعذر معه وصول مثل هؤلاء إلى مجلس الشورى، ليتمكنوا من أداء خدماتهم عن طريق المشاركة السياسية والتشريعية في تسيير شؤون الدولة، مما يحول بالتالي دون تأدية هذا المجلس وظائفَه ومهامَّه على الوجه الأكمل، لذا نرى ـ تكميلاً لعناصره وكفاءاته الممتازة، وتمكيناً له من تحقيق غايته ـ أن يعطي رئيس الدولة سلطةً تقديريةً في «تعيين» تلك العناصر الممتازة، إن لم يَحظَوا بالانتخاب الحرِّ، بشروط معينة[1]، وأن يكون هذا التعيين بنسبة معقولة تتّسق مع متقضيات المصلحة العامة، كيْلا تحرم الدولة من هذه الكفاءات والمواهب الممتازة من أبنائها، وقد تكون في حاجة ماسة إليها، وهذا ما يقتضيه العدل والمصلحة، إكمالاً للنقص، وتوْفِيَةً بالغرض، وعملاً بمقتضى القاعدة الذهبية التي تعتبر أصلاً في سياسة التشريع من أن: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب».

هذا فيما يتعلَّق بمبدأ الشورى، ابتداءً، أي: من حيث كونها شرطاً تتوقَّف عليه مشروعيةُ الولاية العامة، ولزومها، وهي ما يسمِّيه الفقهاء «المبايعة» بمعنى الانتخاب الحرّ للرئيس الأعلى للدولة من قبل أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة بعامة.

أما ما يتعلَّق بمبدأ الشورى بعد تَوْلِيَةِ رئيس الدولة، فهل يجب عليه التقيُّد بهذا المبدأ ابتداءً وانتهاءً، بمعنى أن مشروعية تدبيره السياسي، وكل ما يصدر عنه من

(١) إن الشروط التي اشترطها الفقه السياسي الإسلامي في رئيس الدولة معظمها اجتهادي.

تصرف يتوقّف على مشورة أهل الحل والعقد، من حيث وجوب أخذ رأيهم في الوقائع والمسائل المعروضة، ابتداءً، قبل الشروع في العمل، ثم وجوب التقيد أيضاً بما تنتهي إليه المشورة من الاتفاق التام، أو الاتفاق الأغلبي؟ أو أن ذلك أمر جائزٌ بالنسبة إليه لا واجب، وبذلك يكون رأي هذا المجلس استشاريًّا محضاً، لا إلزام فيه، والكلمة الأخيرة في كل تصرف لرئيس الدولة؟

غير أنّا نَودُّ قبل البحث في «حكم الشورى» ابتداءً وانتهاءً، بالنسبة للحكم والسلطة العامة في الدولة، أن نحدِّد «مجال الشورى».

مجال الشورى

من المتفق عليه أن الشورى ـ بما هي ضَرْبٌ من الاجتهاد بالرأي الجماعي من أهله، في شتى الشؤون[1]، تشريعيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا واجتماعيًّا ـ لا تجوز فيما ورد فيه نصٌّ قاطعٌ؛ لأن إرادة الشارع فيه بيِّنة، وهي معصومة لا تحتمل الخطأ، بخلاف الاجتهاد بالرأي، ولو كان جماعيًّا؛ لأنه ثمرة للفكر الإنساني، وهذا ليس معصوماً عن الخطأ، وإن كانت «الجماعية» قرينة على الصواب قويَّة، ولكنها ليست قاطعة، إذ لم تبلغ مستوى الإجماع من جهة، ولأنها لا تقوى على معارضة ما ثبت بالنص وحْياً، وعلى وجه قاطع لكل احتمال، لما في الاجتهاد في مثل ذلك من الافتئات على حق الله في التشريع، ومن تقديم الرأي على الوحي، ولذا لم يكن هذا جائزاً حتى بالنسبة إلى الرسول ﷺ نفسه، لقوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: ٩] ومن المقرّرات الأصولية أن: «لا اجتهاد في مورد النص».

أما فيما يتعلَّق بالنص غير القاطع من حيث الدلالة، ففيه مجال للاجتهاد الفردي، فكذلك الجماعي من باب أولى، منعاً للفوضى، وذلك لترجيح أحد الاحتمالات أو

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وهو لفظ مفرد محلّى باللام، فيفيد العموم والاستغراق، ولا يقال: إن اللام فيه للعهد؛ إذ ورد هذا الأمر مسبوقاً بما يصرفه إلى المعهود، وهو الحرب، فيكون التشاور مقصوراً عليها؛ إذ السياق لا يقيد عموم اللفظ ما دام صالحاً لأن يصرف إليه، فشمل بذلك جميع الشؤون؛ إذ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

البدائل، حتى إذا ترجح أحدها بالاجتهاد الجماعي من أهله، وأصدره الحاكم تنظيماً عامًّا ملزماً في الدولة، لم يَعُدْ مباحاً العمل بغيره من البدائل التي يحتملها النص، إلى أن يصدر تنظيمٌ لاحقٌ يُلْغيهِ، ويرجح الاحتمال الآخر، تبعاً للمصلحة وتغير الظروف، ذلك لأن من المقرر إجماعاً أن حكم الحاكم بترجيح أحد الاحتمالات في المسألة المجتهد فيها، والمنصوص عليها، يجعله ملزماً دون غيره، حَسْماً للنزاع، وتوحيداً لنُظُم القضاء، اتقاءً لصدور الأحكام المتضاربة في المسألة الواحدة، مما يُضْعِفُ الثقة بالقضاء وعدله، والحكم ونظامه.

أما إذا لم يكن قد ورد نصٌّ في الواقعة المعروضة، أو نظير يقاس عليها، أو إجماعٌ انعقد على حكمها، فيما لا يكون مُسْتَنَدُه المصلحة المتغيِّرةُ، فإن «للشورى» مجالاً واسعاً في مثل هذا الحال، سواء أكانت المسائل المعروضة مما يتعلّق بالحرب، أو بغيرها على الأصلح، ومعظم شؤون السياسة والحكم من هذا القبيل، فيعمد إلى استنباط أحكامها عن طريق مجلس الشورى، بناء على «المصالح» و«قاعدة مقدمة الواجب» وقاعدة «فتح الذرائع وسدِّها» بمعنى تشريع نظمٍ اجتهاديةٍ يُتَوصَّل بها إلى تحقيق مقاصد التشريع في الدولة، وتنظيم إرادتها، ومؤسساتها، في كل ما لم يرد فيه نصٌّ، وهو يرجع إلى «فقه المصالح» في الواقع.

هذا من حيث الاستنباط أو الاستدلال النظري للأحكام فيما لا نصَّ فيه.

أما من حيث التطبيق العملي، فالأمر ـ في نظرنا ـ يختلف، ذلك لأن في التطبيق مجالاً للاجتهاد بالرأي لا يَقِلُّ أهمية وخطراً عن الاجتهاد في الاستنباط والاستدلال النظري البحت؛ إذ التطبيق هو الاجتهاد الذي تتعلَّق به ثمرة التشريع كلِّه، وعن طريقه يتمُّ تحقيق المصالح المرجُوَّة منه، حتى ولو كانت الأحكام منصوصة، ولذا كان الاجتهاد الجماعي أوفى بالغرض في هذا المجال، ذلك لأنه يقتضي دراسة الوقائع القائمة بظروفها الملابسة، ليُصارَ إلى تطبيق الأحكام التي تُناسبها شرعاً في ظلِّ تلك الظروف، مما يستلزم بالتالي تحليل الوقائع، بالاستعانة بأهل الخبرة، والعلم والاختصاص، وتبين مدى أثر الظروف على مآل تطبيق الحكم المنصوص عليه، ولا

سيما إذا كانت الظروف استثنائية؛ إذ قد ينشأ عن هذه الظروف المحتفَّة بالواقعة دلائل تكليفية أخرى تعارض حكم الأصل، وهنا يجب الاجتهاد في تحرِّي حكم الله تعالى من بين الأحكام المتعارضة، لِتَبْيينه، وترجيحه؛ إذ ليس لله تعالى إلا حكم واحد في المسألة على المجتهد أن يَتحرَّاه، ولا يجوز إبقاء الحالة على ما هي عليه من التعارض، بل يجب رفعه بترجيح الحكم الذي يغلب على الظن أنه مراد الشارع، وهذا قد يقتضي استثناء الواقعة من حكم نظائرها، ليطبق عليها حكم جديد اقتضته الظروف، تفادياً لما يتوقع من ضرر أو مفسدة راجحة يؤدِّي إليها تطبيق حكمها الأصلي، وتحقيقاً للمصلحة والعدل في تطبيق الحكم المناسب الذي اقتضته سياسة التشريع عن طريق مبدأ سدِّ الذرائع عدلاً ومصلحة.

هذا، ومبدأ «الاستحسان» عند الحنفية الذي يطلق عليه قانون العدل والإنصاف في ظل الظروف المتغايرة، من الخطط التشريعية التي يستند إليها الاجتهاد بالرأي في مورد النص في التطبيق مما يؤذن بسعة هذا التشريع السياسي، واستجابته لما يقتضيه تطور الحياة بالناس، وتحقيق مصالحهم عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي يتصرّف في مقررات الوحي بما يحقق المصلحة والعدل في كل زمن وبيئة، ومن هنا تدرك مدى صلة الاجتهاد بالرأي الجماعي ـ وهو خير من الاجتهاد الفردي بلا ريب ـ بالعدل والإنصاف، فكيف يتأتى القول مع هذا بأن الاجتهاد عن طريق «الشورى» من أهل العلم والاختصاص أمر جائز لا واجب؟! وهل تحقيق العدل والمصلحة الحقيقية العامة في الواقع المعيش، أمرٌ جائزٌ فحسب، أو هو في أعلى مراتب الطلب والتكليف!!؟

وبيان ذلك أن الحكم الأصلي المنصوص عليه للواقعة المعروضة، لو طبق تطبيقاً آليًّا غير مستبصر، ودون اجتهاد في دراسة تلك الواقعة وتحليلها، ودراسة الظروف التي تُلابسها، وتبيُّن مدى أثر تطبيق الحكم المنصوص عليه في ظل تلك الظروف، وما يُفضي إليه من نتائج متوقعة من قبل أهل النظر والاختصاص، أقول: لو طبق الحكم المنصوص عليه دون اجتهاد بالرأي من أهله، فقد يؤدِّي إلى مآل ونتائج لا تتفق

وسنن[1] المشرع في التشريع، أو قد تكون تلك النتائج المتوقعة مناقضة لمقصد المُشرِّع من تحقيق المصلحة من تشريع أصل الحكم المنصوص عليه؛ إذ قد تربو المفاسد المتوقعة على المصلحة المتوخاة من أصل تشريعه، نتيجةً للظروف الجديدة، وما لهذا شُرِعت الأحكام، وحينئذ يجب ترجيح الحكم الناشئ عن الظروف الاستثنائية أو الطارئة ـ كما يقول الإمام الشاطبي ـ اتقاءً لذلك المآل الممنوع، وهو ما يُطلق عليه «تحقيق المناط الخاص»[2] وهو أمر اجتهادي من أهم أسباب اختلاف الفقهاء في الاجتهاد بالرأي في تطبيق الأحكام المنصوصة في ظل الظروف المتجددة، ولا سيما الاستثنائية منها، مما يتعلّق بمصلحة الدولة.

ومن هذا القبيل أيضاً الاجتهاد بالرأي في تقييد المباح، وتوقيف العمل بأحد طَرَفي حُكمه الأصلي، وإيجاب أو منع الطرف الآخر، بحيث يرفع ما كان للمكلف من خِيَرةٍ فيه، فيصبح واجباً، أو ممنوعاً، فترة معينة من الزمن اقتضتها ظروف طارئة، ولا سيما عند الإساءة في التصرف في المباح، إضراراً بالصالح العام، وقت الأزمات، مما يوجب على الرئيس الأعلى في الدولة أخذ الحيطة للحيلولة دون وقوع الضرر العام، من جَرَّاء استعمال المباح على وجه الإساءة من قبل معظم الأفراد، وهذا من مشمولات سلطة رئيس الدولة التقديرية، ولا يتمُّ ذلك على الوجه الأكمل إلا عن طريق أهل الخبرة والاختصاص بالشؤون العامة، ولأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

هذا، والاجتهاد بالرأي الجماعي (الشورى) في مؤرد النص **تطبيقاً**، لا يمسُّ النصوص التي تتعلّق بها مصالح ثابتة على مرّ الزمن، مهما تباينت الظروف، واختلفت العصور والبيئات، من مثل العبادات، وأحكام الإرث، والمحرمات من النساء، وما إلى ذلك من الأحكام المفسَّرة المحكمة، بل نقصد تلك الأحكام المنصوصة التي تتعلّق بالمصالح المتغيرة كأحكام المعاملات، والشؤون السياسية، والاقتصادية، وما إليها.

---

(١) «السَّنن» بفتح السين: الخطة التشريعية التي سلكها المشرع في التشريع جملة.

(٢) انظر بحث تحقيق المناط الخاص، في كتابنا: «الفقه المقارن»، طبع جامعة دمشق.

ولا يرد علينا أن الاجتهاد بالرأي الجماعي في موْرد النص تطبيقاً، افتئات على حق الله في التشريع، بل العكس هو الصحيح؛ إذ هو اجتهاد بالرأي لتحرِّي مقصدِ الله في التشريع، وتحقيقه عملاً، بتجنُّب التناقض بين النتائج المتوقعة من جهة، والمصلحة التي رسمها الشارع غاية للنصِّ من جهة أخرى؛ إذ لا يجوز وقوع التناقض في التطبيق على الإطلاق، بل يجب الاجتهاد في رفعه، بترجيح ما يحقِّق مقصد الشارع على مقتضى سَنَنه في التشريع، وهذا جهد عقلي اجتهادي كبير يبذل في تحصيل المصالح الحقيقية الجادة والمشروعة، ودرء الأضرار والمفاسد، مما يحرِّم معه التطبيق الآلي غير المدروس وغير المستبصر والمستشرف للمآل؛ إذ العبرة بالنتائج.

وهذا الضرب من الاجتهاد الجماعي إبّان التطبيق مسلك دقيق يفتقر إلى التعميق والتمحيص والنزاهة في التحرِّي، ووزن الاعتبارات القائمة؛ إذ التشريع للواقع المعيش، لا للنظر المجرَّد المنفصل عن الواقع.

على أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد ضرب لنا أروع الأمثلة الحيَّة والواقعية في الاجتهاد بالرأي في مورد النص تطبيقاً، فاجتهاده في تطبيق قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ . . .﴾ [الأنفال: ٤١] لا يخفى على أحد؛ إذ جعل التقسيم في المنقول، لا في العقار.

واجتهد كذلك في تطبيق آية السرقة، فمنع القطع أيام المجاعة كما هو معلوم، للظروف القائمة.

واجتهد كذلك في تطبيق آية التزوُّج بالكتابيات الأجنبيات ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] أي: يحلُّ لكم التزوج منهن، ومع ذلك فقد مُنع هذا المباح في ظلّ ظروف الفتح والحرب، دفعاً لما يتوقع من ضرر عام، لم يشرع حكم هذا الزواج لمثل هذا المآل، كما قدَّمنا.

واجتهد الفقهاء كذلك في التسعير الجبري، في قوله ﷺ حين سئل أن يسعِّر، فقال: «**إنّ الله هو المسَعِّر، الباسِطُ، الرّازقُ، وإنّي لأرجُو أَنْ أَلقَى الله وَليْس لأحدٍ**

عندي مَظْلَمَةٌ في دمٍ ولا مَالٍ»[1] فقد حرّمه الرسول ﷺ كما ترى، ومع ذلك اجتهد الفقهاء في تعليله، فحملوا المنع على انتفاء ما يقتضيه، وأوجبوا التسعير عند قيام ما يقتضيه، تحقيقاً للمصلحة والعدل، وهناك أمثلة كثيرة لا تحصى.

حكم الشورى في المجال المحدد لها شرعاً بالنسبة للحاكم، وجهاز الحكم في الدولة، ابتداءً وانتهاءً:

اتفقت كلمة الفقهاء على أن الشورى جائزة بالنسبة إلى الرسول ﷺ إذ لا أدلَّ على الجواز من الوقوع، وقد حفلت سُنّتهُ القولية والفعلية بوقائع كثيرة استشار فيها الرسول ﷺ أصحابه، وإنما الخلاف في «وجوبها» ابتداءً، ولزوم التقيد بها انتهاءً.

فذهب فريق من الفقهاء إلى أن «الشورى» لا يعدو حكمها الجواز بالنسبة إليه ﷺ، وكذلك بالنسبة لمن يأتي بعده من الحكام.

وعلى هذا، فالحاكم غير مقيد بالشورى، لا من حيث الابتداء، ولا من حيث الانتهاء، بل هو مخيَّر بين أن يأخذ بما انتهى إليه مجلس الشورى من رأي، أو أن يعمل برأيه واجتهاده إذا كان مجتهداً، ورأى المصلحة في ذلك، ووجهة نظرهم في ذلك أن المفروض في الحاكم أن يكون عدْلاً، ثقةً، مجتهداً، قد استكمل كافة الشرائط التي تؤهله للرئاسة، ولكونه قد حاز تأييد الأمة له، باختيارها الحرّ، عن طريق ممثليها من أهل الحل والعقد، وأصحاب الكفاءات المتخصصة المتنوعة، وذوي الرأي والحكمة والتجربة السياسية، وأنه لا يخالف في اجتهاده نصًّا قاطعاً آمراً، ولا مقصداً أساسيًّا من مقاصد هذا التشريع، ولا يجافيه، ثم هو مسؤول آخر الأمر أمام مجلس شوراه عن كل تدبير أو اجتهاد بالرأي يتخذه.

واستدلوا كذلك من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ووجه الاستدلال أن قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ أمرٌ محمولٌ على الندْب والاستحباب، لا على الوجوب والإلزام، ونظير ذلك قوله ﷺ: «**البِكْر تُستأمرُ في**

(١) أخرجه أبو داود: ٣٤٥١، والترمذي: ١٣١٤، وابن ماجه: ٢٢٠٠، وأحمد: ١٤٠٥٧ من حديث أنس رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

نفسها»[١] فالأب مندوب إليه أن يستأمر ابنته في الزواج، ويستطلع رأيها، على سبيل الاستشارة، ولكن ذلك غير واجب عليه، فلو أجبرها جاز، ولم يقدح هذا في شرعية ولايته، ولا حجِّية رأيه، لكونه أدرى بالمصلحة، وأشدّ غيرة عليها، بل أكثر شفقةً عليها من نفسها، وهكذا الرسول ﷺ والحكام الذين يَلُون الحكم من بعده؛ إذ أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] والمفروض في الحاكم الذي يخلُف الرسول ﷺ أن يكون كذلك[٢]، وهذا أصل مثالي عظيم من أصول الحكم في الإسلام يستند إليه حكم الشورى، وأنه الجواز، وهو قول للإمام الشافعي[٣].

وذهب آخرون إلى أن «الشورى» **واجبة**؛ إذ الأمر في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ ظاهرٌ في الوجوب، كما هو معلومٌ، ولا صارِفَ يصرفه عن موجبه[٤] الأصلي هذا، وإذا ثبت أن الرسول ﷺ مأمورٌ بالشورى ـ مع كونه مؤيداً بالوحي، تسديداً وتصويباً ـ فلأن يكون من يأتي بعده من الحكام مأموراً بها من باب أولى[٥]. هذا، وقد ثبت أن الرسول ﷺ قد التزم أمر الله تعالى بالشورى، وطبقها عملاً في وقائع لا تُحصى، منها موقعة بدر، وموقعة أحد، وغيرهما، حتى قال أبو هريرة ﷺ: «لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله»[٦].

ونحن نرى أن الاجتهاد الجماعي من أهله (الشورى) واجب شرعاً على سبيل الكفاية، لا سيما فيما يتعلّق بمصلحة الدولة العليا، ترجيحاً للرأي القائل بالواجب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «مستخرجه»: ٣٣٠٩ بتمامه، وبنحوه مسلم: ٣٤٧٧، من حديث ابن عباس.
(٢) «مفاتيح الغيب»، للرازي: (٢/ ٨٣).
(٣) المرجع السابق.
(٤) «الموجب»، بفتح الجيم: الأثر الثابت بفعل الأمر، وهو هنا قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾.
(٥) المرجع السابق.
(٦) «السياسة الشرعية» للإمام ابن تيمية ص٧٥.

وعلى فرض أن الرسول ﷺ لم يكن واجباً عليه الأخذ بالشورى ابتداءً ـ لتأييده بالوحي، تصويباً وتخطئة ـ فلا يقاس عليه ﷺ من يأتي بعده من الحكام، تفادياً للخطأ، أو الوقوع في مآل ممنوع، أو سدًّا لذريعة الاستبداد بالحكم.

أضف إلى ذلك أن هذا الاجتهاد هو أقربُ إلى الحق والعدل والمصلحة غالباً، لما لعناصره التي يتكوَّن منها، من فضل اختصاص، وعلم وخبرة بالشؤون التي صقلتها التجارب، ولتعقد الحياة في عصرنا هذا وتشعب مناحيها، وتنوع طبائع مرافقها، الأمر الذي يقتضي مزيدَ تَخصُّصٍ وخبْرةٍ، عمّا كان عليه الحال في عهد البساطة الأول، ولا نظن أن الاجتهاد الفردي ولو من أهله، قادر على أن ينهض بهذا العبء وحده، إن لم يكن ذلك محالاً، ولظروف الوقت حكمها في الشروط كما بيّنا.

هذا فيما يتعلّق بوجوب التقييد بمبدأ الشورى ابتداءً.

على أن الإمام الماوردي لم يذكر من شروط أهل الحلِّ والعقد سوى **العدالة**، وبعض شروط أخرى يسيرة الشأن، كما أشرنا، ونحسب أنها شروطٌ اجتهاديةٌ لم تسمح ظروف وقْتِه باشتراط غيرها، أدق وأعظم شأناً منها[1]، كما هو الحال في عصرنا هذا.

هل رئيس الدولة ملْزَمٌ شرعاً باتخاذ الرأي الذي انتهى إليه مجلسُ الشورى، بالإجماع أو بالأغلبية ؟

لا بدّ في بحث هذه المسألة من التمييز بين حالين:

أولهما: أن يكون رئيس الدولة من غير أهل الاختصاص والخبرة في التشريع، أو في الموضوع الذي يراد إصدار حكم أو تنظيم فيه، وفي هذه الحال يجب عليه الأخذ بمبدأ الشورى بداهةً، ابتداءً وانتهاء، على السواء، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ولأن إصدار الآراء بغير علم ضلالٌ في الدين، وتضْيِيعٌ للمصالح، واطِّراحٌ للعلم، والعمل

---

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٣ ـ ٤.

به، وذلك غير جائز بالإجماع، فضلاً عن أن التشريع لله، وهذا افتئات على حقه سبحانه، ولذا لم يكن جائزاً حتى بالنسبة إلى الرسول نفسه.

لذا، كان عليه أن يأخذ بالرأي إذا كان مجمعاً عليه، أو صدر عن الأغلبية، لكونهما حجّة يجب العمل بمقتضاهما، كما بيّنا.

لا يقال: إنه قد يصيب فيما يُبْديه من رأي أو حكم؛ لأن هذا ليس وليدَ خبرةٍ مكتسبةٍ عن علم، أو حكماً ناشئاً عن دليل، وإنما هو الاتفاق والصدفة، فكان رمية من غير رام.

أما إذا أخطأ فالأصل فيه الخطأ؛ لأن الفرص إن من غير أهل الاختصاص.

الثانية: أن يكون من أهل الاختصاص والنظر في التشريع، أو من أهل الشأن الذي يُراد إصدار حكم فيه، بأن كان مجتهداً أو خبيراً، فقد قررنا أنَّ عليه عرض الأمر على مجلس الشورى ابتداءً، على ما هو الراجح ـ في نظرنا ـ فكذلك عليه الأخذ بما انتهى إليه هذا المجلس من رأي، بالإجماع أو بالأكثرية؛ إذ لا معنى لوجوبه ابتداءً ثم اطِّراح ثمرته انتهاءً، وليس مجرَّد تطييب خواطر أعضاء المجلس باستشارتهم يصلح مقصداً شرعيًّا يمكن أن يُعتدَّ به بديلاً عن الحكمة التشريعية من تشريع مبدأ الشورى في السياسة والحكم، لما لمؤسسة التشريع والتنظيم ـ بإمدادها بالرأي القويِّ المدروس من أهل الاختصاص، وأولي العلم والخبرة والبصر بشؤون الدنيا والدين توصُّلاً إلى ما هو أغلب الظن ـ من الحق، والعدل، والمصلحة.

هذا فضلاً عن أن هذا المجلس الشوريّ قد افترض فيه أنه يمثل الأمة كلّها، بانتخابها الحرّ، ليرعى شتى مصالحها، فكان وجوب الأخذ برأيه، وتوجيهه، مشاركةً سياسية عملية من قبل الأُمة نفسها صاحبة الشأن، والمصلحة الحقيقية، كما أسلفنا، ولا مانع شرعاً من لزوم أن يتولَّى الأصيل أو من يمثله، بعض شؤونه بنفسه، إعانة لوكيله أو رئيسه الأعلى، إذا ملك القدرة على ذلك، بل نرى أنه الأولى والأجدر، ولتبرير المسؤولية المشتركة.

وأيضاً، ليس من المستساغ عقلاً ولا شرعاً أن يكون تصرف الأمة كلّها ملزماً لها شرعاً، على افتراض حصوله، ثم لا يكون ملزماً لها فيما لو وكلت غيرها فيه.

هذا، ولا مانع شرعاً أيضاً أن يجتمع على التدبير والتصرف وكيلان، يجعل لأحدهما الأكثر خبرة وإحاطة، وعدداً، صفة الإلزام لآرائه، بالنسبة للوكيل الآخر الذي يتولّى السلطة العامة؛ إذ ليس هذا الإلزام أو التقييد من باب التحكم، وإنما هو من باب التسديد والتصويب والتبصير بما هو حق وعدل ومصلحة شرعاً، وهذا ضرب من التعاون على البرّ الواجب، والتكافل السياسي الملزم شرعاً، ولا سيما في المصالح العليا للأمة والدولة، وذلك بتقليب وجوه النظر من أهله في المسائل المعروضة، تجنباً للرأي الفطير، أو المرتجل، أو الرأي الجانبي الذي لا يحيط بالمسألة من جميع جوانبها.

هذا، إذا كانت «الشورى» في «مجالها» أي: فيما لم يرد فيه نص.

لم يحدد التشريع الإسلامي طرائق العدل فيما لم يرد فيه نص لتحقيقه عملاً، أو تنفيذ ما يقتضيه:

على أن التشريع السياسي الإسلامي، لم يحدد «**طرائق العدل**» فيما لم يرد فيه نص، نعم حدد معايير وخططاً تشريعية اجتهادية، من مثل مبدأ الذرائع، ومبدأ الاستحسان، والمصالح المرسلة، وما إليه، مما هو معروف في علم أصول الفقه، غير أنا نقصد «النظم» التي يحقق وينفذ بها مضمون العدل في الحكم، كإنشاء هيئات قضائية عليا، تتولّى النظر في مدى شرعية الحكم الصادر عن مجلس الشورى، إذا وقع فيه اختلاف بينه وبين رئيس الدولة مثلاً، فهذا من طرائق تحقيق العدل ممن هم في أعلى مستوى من الاختصاص، والعلم، وقد تنبثق هذه الهيئة عن المجلس نفسه، باختياره، أو يمكن تكوينها بالتعيين، شريطة أن تكون لها حصانة، وكذلك إيجاد هيئات أو لجان أخرى متخصصة في شتى الشؤون؛ لأن هذا من مقتضى المبدأ العام الذي مؤداه: «**توسيد الأمر إلى أهله**» وهو مبدأ عظيم، يُؤدي التهاون في إقامته إلى الفوضى، والظلم، والفساد، ويمكن أن نطلق على مثل هذه الهيئات المتخصصة علميًّا، في شتى الشؤون: «لجان أو هيئات شورية» تتخذ قراراتها صفة الإلزام في موضوعها، ويضمها المجلس الشوري العام.

ويؤيد هذا النظر في الأدلة قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] وقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وقوله ﷺ: «**إذا وُسِّد الأمرُ إلى غيْرِ أهلِهِ، فانتظِروا السَّاعةَ**»[١] وقوله ﷺ: «**مَنْ ولَّى رَجُلاً، وهو يَرى أن غيرَه خيرٌ منه، فقد خانَ الله ورسولَه**»[٢] والتوْلِيَةُ قد تكون عن طريق التعيين، أو عن طريق الانتخاب والاختيار.

وفي هذا تطبيق أيضاً لمقتضى قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

البرهان القوي الذي يستند إليه رئيس الدولة يجيز له مخالفة مجلس شوراه:

قد يكون رئيس الدولة مستنداً في خلافه مع مجلس الشورى إلى برهان قويّ، على النحو الذي رأينا من صنيع أبي بكر ﷺ في قتاله للمُرْتدِّين ومانعي الزكاة، فلا بدّ له من أن يستمسك برأيه، ولو خالف مستشاريه، وأن يحاورهم ويناقشهم الرأي، إلى أن ينتهوا إلى رأي، فإن لم ينتهوا وجب رفع النزاع إلى الهيئة العلمية المختصة، لتحسم الأمر فيه.

غير أن مثل هذا الاختلاف ليس منشؤُه أن رئيسَ الدولة غيرُ ملزَمٍ بما ينتهي إليه مجلس الشورى، بل لأنه من قبيل الاختلاف فيما فيه نص أو دليل قويٌّ في اجتهاد رئيس الدولة، وهذا ليس من موضوع بحثنا، بل يتناوله موضوع آخر، هو الاختلاف في مسألة تستند إلى برهان أو دليل لم يلتفِتْ إليه مجلس الشورى، أو غاب عنه، وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ شلتوت بقوله: «ولم يضع القرآن ولا الرسول للشورى نظاماً خاصًّا، وإنما هو النظام الفطري، يجمع النبي أو الخليفة من بعده أصحابه، ويطرح عليهم المسألة، ويُبْدون آراءهم فيها، ومتى أجمعوا على رأي، أو ترجح عندهم رأي من طريق الأغلبية، **أو عن طريق قوة البرهان، أخذ به، وتقيد**[٣]».

---

(١) أخرجه البخاري: ٥٩، وأحمد: ٨٧٢٩، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أخرجه الطبراني: ١١٢١٦، والبيهقي: (١١٨/١٠)، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٣) «الإسلام عقيدة، وشريعة» ص٣٧٠.

وهذا واضح في أن لرئيس الدولة أن يأخذ بالرأي الذي يستند إلى قوة الدليل والبرهان، ولو خالف رأيَ الأغلبية، والرئيس وغيره في هذا الحكم سواء.

وهذا ما سار عليه عمر رضي الله عنه في مسألة تقسيم الأراضي، كما علمتَ، مستنداً إلى دليل قوي من القرآن، قد غاب عن أذهان مخالفيه، وظلَّ يحاورهم حتى انتهوا معه إلى رأيه، لقوة دليله وبرهانه، لا استناداً إلى حقه في المخالفة بإطلاق، أو بالهوى، أو بالتحكم؛ لأن هذا محرَّم شرعاً.

سنة الخلفاء الراشدين مضت على الالتزام بالرأي الذي ينتهي إليه مجلس الشورى فيما لا نصّ فيه، غير أنهم كانوا يختلفون في طرائق تنفيذ الحكم:

حرص الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم في سياستهم على الالتزام بما ورد في القرآن والسنة من أحكام خاصة تتناول المسائل المعروضة بأعيانها، لا يحيدون عنها قيد شعرة، غير أنهم كانوا يختلفون أحياناً في طرائق تنفيذ الحكم ولو كان صريحاً، بما لا يفوِّت مقصد النص، أو يفضي إلى المآل الممنوع الذي يتنافى ومراد الشارع، إبان التطبيق[(١)].

هذا، ولم يُؤثر عن الخلفاء الراشدين أن أحدهم كان يجتهد بالرأي منفرداً[(٢)]، بل كان لأبي بكر رضي الله عنه مجلس شوراه من كبار علماء الصحابة[(٣)]، وكذلك كان لعمر رضي الله عنه نوعان من الشورى: عامة وخاصة:

أ ـ أما الشورى العامة، فكانت في الأمور الخطيرة الشأن التي تتعلَّق بالمصلحة

---

(١) وليس هذا من باب الحكم بالهوى، كما يظن بعضهم؛ لأن هذا محرم، لقوله ﷺ: «**لا يُؤْمِنُ أحدُكم حتّى يكُون هَوَاهُ تَبعاً لِما جئْتُ به**» [أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخه»: (٤/ ٣٦٩)، والبغوي في «شرح السنة»: ١٠٤، وابن أبي عاصم في «السنة»: ١٥ من حديث ابن عمرو بن العاص رضي الله عنهما].

(٢) سيأتي بيان ذلك، فيما رواه ميمون بن مهران عن منهج الخلفاء الراشدين في الاجتهاد في تطبيق المبادئ والأحكام على المسائل المعروضة، سياسة أو قضاءً، لا يعرفون غير «الشورى» سبيلاً إلى الاجتهاد في الاستنباط أو التطبيق، ولم يثبت أن أحداً منهم كان يصدر عن الرأي باجتهاده منفرداً.

(٣) وفي هذا المعنى يقول الشيخ أبو زهرة: «كان أبو بكر ينفذ الحكم إن كان صريحاً، ويأخذ الرأي في طريقة تنفيذه، من غير تلوُّن في أمر الله، ونهيه، ثم **يأخذ الرأي فيما لم يكن فيه نصٌّ**» مجلد مؤتمر البحوث الإسلامية الثالث ص٤١٩.

العليا للدولة، كإرساء مبدأ عام تسير على مقتضاه سياسة الحكم، من مثل تقسيم أراضي العراق، فقد كانت الشورى منعقدة بين عمر الخليفة من جهة، والمجاهدين الفاتحين من جهة أخرى، يطالبون بتقسيمها فيما بينهم، قسمة ملك(١)، وظلَّ النقاش محتدماً بينهما قرابة ثلاثة أيام، ثم انتهى بالاتفاق على رأي عمر الذي استند فيه إلى نصوص(٢).

وعلى هذا، فلا تصلح هذه الواقعة سابقة يحتج بها من ذهب إلى أن «الشورى» ليست ملزمة للحاكم انتهاءً، وأن له أن ينفرد برأيه؛ لأن هذا الضرب من الشورى فيما فيه نص، فكانت نوعاً من الاجتهاد بالرأي في تفسير النص، وقد علمت أن مجال الشورى فيما لا نصَّ فيه، كما قدَّمنا، لذا كانت خارجةً عن محلِّ النزاع.

على أن عمر ﷺ لم ينفرد برأيه في هذه المسألة كما قدّمنا، بل ظلّ يحاور أصحابه حتى انتهوا إلى رأيه.

هذا، وكان أهل الشورى العامة هم أهل المدينة جميعاً، قد أشركهم عمر ﷺ في تدبير سياسة الحكم.

ب ـ أما الشورى الخاصة، فكانت في شؤون التشريع الدقيقة التي تتطلب فضل اختصاص وعلم، ولذا كان أهلها من كبار علماء الصحابة وفقهائهم المشهود لهم بِسَعَة الأفق، ودقة النظر، وعمق الفقه في الدين، فاختصهم عمر بمجلس شوراه، ومنعهم من مغادرة المدينة، ومنهم زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وعلي بن أبي طالب(٣).

وفي رواية ميمون بن مهران التي ساقها الإمام ابن القيم، توضيح لسنة الخلفاء

(١) ودليلهم في هذا قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ . . .الآية [الأنفال: ٤١]. ولا مجال هنا لبحث هذه المسألة بالتفصيل.

(٢) منها قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ . . . . الآية [الحشر: ٧]. والواقع أن اجتهاده اعتضد أيضاً بالمصلحة العامة للدولة على ما يؤخذ من مضمون الحوار الذي دار بينهما.

(٣) المؤتمر الثالث لمجمع البحوث في الأزهر ص٤١٩ ـ ٤٢٠، بحث للشيخ أبي زهرة في الشورى.

الراشدين في التزامهم مبدأ الشورى، وما تفضي إليه من رأي متفق عليه؛ إذ لم يثبت أن الخلفاء قد خالفوا عن مقتضاه، حيث يقول: «كان أبو بكر الصديق إذا وردت عليه قضية، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به، قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنةً سَنَّها النبي ﷺ **جمع رؤساء الناس، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به**[1]».

«وكان عمر يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاءٌ، قضى به، وإلا جمع علماء الناس، واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[2].

مذهب القائلين بجواز أن يخالف رئيس الدولة المجتهد ما انتهت إليه الشورى من رأي في مسألة مجتهد فيها:

لعل هؤلاء اعتمدوا رأي الإمام ابن تيمية، حيث يقول: «وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، ووجه رأيه، فأي الآراء أشبه بكتاب الله، وسنة رسوله، عمل به، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ويتجه على هذا الرأي، أنّا لا نُنازع في وجوب اتباع الرأي الذي يستند إلى نصٍّ من كتاب أو سنة أو إجماع، بالنسبة للحاكم والمحكوم على السواء، حتى إذا كان النّص محتملاً، اختار الرئيس أحد البدائل مما هو أشبه بالحق، وأدعى إلى تحقيق المصلحة في اجتهاده، إن كان من أهله.

(١) «أعلام الموقعين»: (١/ ٦٢).

(٢) المرجع السابق.

ومن الدلائل على التزام عمر مبدأ الشورى ـ وهو الذي طبع الله الحق على لسانه وقلبه ـ الوقائع التاريخية، من مثل استشارته المهاجرين والأنصار إبان خروجه إلى الشام، ودنوه منها، حيث انتشر فيها الوباء، فاختلفوا في أمر الدخول. «الخلافة» محمد رشيد رضا ص٣٣.

أما إذا لم يكن ثمة نصٌّ خاص بالمسألة المعروضة، فالاجتهاد بالرأي واجبٌ كفائيٌّ بالنسبة للمجتهدين جميعاً، وليس أحدهم بأفضل رأياً من الآخر إلا بما يدلي به من قوة دليل، فإن ظهر الدليل الأقوى كان الترجيح بقوة البرهان، كما قدَّمنا، وإن لم يظهر، فإنّا نرى أن يعرض الأمر على هيئة قضائية أو غيرها من أولي الشأن والبصر الدقيق في موضوع المسألة، إذا حصل نزاعٌ بين المجلس والسلطة الحاكمة، وإلا أخذ برأي الكثرة؛ لأنها حجة، كما بيّنا.

قد يكون مستند الرأي القائل بأن لرئيس الدولة أن يتفرَّد برأيه، ويخالف مجلس الشورى، دون دليل وقوة برهان، ما ورد من تفسير الإمام الطبري، لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] بالنسبة إلى الرسول ﷺ:

ونورد فيما يلي ما قرّره بعض المفسرين، من مثل الإمام الطبري، في «تفسيره» لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] إذ قد يكون مستنداً للرأي القائل بأن الرسول ﷺ غير ملزم بما انتهى إليه رأي أصحابه، نتيجة لشوراهم، بل هو مخيَّر، حتى إذا رجّح رأياً للأقلية، أو ارتأى ﷺ رأياً، كان له الحق في المضي فيه، غير معرَّج على رأي الإجماع أو الأغلبية من المستشارين، وإذا كان هذا للرسول ﷺ فكذلك الأمر بالنسبة إلى الحكام من بعده، حيث يقول ما نصّه: «فإذا صح عزمُك، بتثبيتنا إيّاك، وتسديدنا لك، فيما نابك أو حَزبَكَ من أمرِ دينك، ودنياك، فامض لما أمرناك به، **وافق ذلك** آراء **أصحابك، وما أشاروا به عليك، أو خالفها**، وتوكّل فيما تأتي من أمورك وتدع وتحاول أو تزاول على ربك، فثق به في كل ذلك، وارض بقضائه في جميعه، دون آراء سائر خَلْقِه، ومعونتِهم»[1].

ويتّجه على هذا التفسير الذي يعبِّر عن وجهة نظر خاصة بالإمام الطبري، أنه مع التسليم بأن الرسول ﷺ لم يكن ملزماً بما تنتهي إليه استشارة أصحابه من آراء، لا يسري هذا الحكم إلى خلفائه أو الحكام من بعده، لسبب بسيط، هو أن الرسول ﷺ مؤيد بالوحي، تسديداً وتصويباً، وليس كذلك الحكام من بعده!

---

(١) «تفسير الطبري»: (٤/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠).

وأيضاً، إن القول بعدم وجوب الأخذ بثمرة الشورى، يُفضي إلى أن يصبح هذا المبدأ العظيم شكليًّا صوريًّا؛ إذ العبرة بالخواتيم والثمرات. هذا شيء.

وشيء آخر، هو أن هذا الرأي كان سبباً في اطِّراح الحكام لمبدأ الشورى جملة، وفتح باب الاستبداد في الحكم، والتفرد بالرأي على مصراعيه، وهو أمر خطير يضادُّ المقصد الأساسي من التشريع الإسلامي كلِّه، فيجب سدُّ الذريعة إلى ذلك حتماً.

ولذا نرى ابن عطية ـ وقد أدرك خطورة هذا المبدأ ـ يقول: «والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزلُه واجبٌ، هذا مما لا خلاف فيه، وقد مدح الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]»[(١)].

وإذا كانت الشورى من عزائم الأحكام، فالأخذ بثمراتها من عزائم الأحكام أيضاً، لما تقرَّر في الشرع من أن الوسيلة تأخذ حكم غايتها، وإلا كان التناقض بين الوسيلة والغاية. ومن الكُتَّاب المحْدَثين من أكَّد سوء مصير القول بالجواز أو الندب للأخذ بالشورى، ابتداءً وانتهاءً، بالنسبة لسياسة الحكم، حيث يقول: «إن من العلماء ـ سامحهم الله ـ من قال: إن الأمر بالتشاور للندب لا للوجوب، ومنهم من قال: إنه للوجوب، ولكن لا يجب على المستشير أن يتبع رأي مستشاريه، وفي ظل هذه التأويلات، هدم الشورى كثيرٌ من الخلفاء، واستخدموا سلطانهم المطلق فيما يريدون»[(٢)] ذلك هو المآل الممنوع الذي يضادّ مبادئ سياسة الحكم في الإسلام.

وأما قول بعض المحْدَثين: «ومتى أجمعوا على رأي، أو ترجَّح عندهم رأي، عن طريق الأغلبية، أو عن طريق قوة البرهان، أخذ به وتقيد»[(٣)] مما يومئ إلى أنه يصحُّ مخالفةُ الأغلبية، فليس هذا الفهم مما قصده الكاتب، وإنما قصد ما بيّناه سابقاً، من أن رئيس الدولة أو أحد أعضاء مجلس الشورى، قد يأتي برأيٍ مُخالفٍ لسائرهم، ولكنه مدعم بدليل قوي، من الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ إذ لا برهان أقوى مما

(١) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٥/ ٣٨٠). [ط. الرسالة].
(٢) «السياسة الشرعية» للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٢٩.
(٣) «الإسلام عقيدة وشريعة» للشيخ شلتوت ص٣٧٠.

يستمد من هذه الأصول، فإنه يجب الأخذ به، ولا يصار إلى الأغلبية التي لا تستند إلى مثل هذا البرهان، وهذا في الحقيقة وجه من وجوه الشورى في تفسير النص، أو فيما ورد فيه نص قد خفي على بعضهم، وليس هذا من محل النزاع، كما بيّنا.

ويتجه على من ذهب إلى أن «الأغلبية» ليست بحجّة لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦] أنَّ هذا ليس في التكاليف الشرعية، بل في الدراسات **الكونية**[1]؛ إذ قد يضلُّ أكثر الناس عن حقائق الكون، ومن ثمّ لا يصلون إلى معرفة الله تعالى عن طريقها، فيظلُّ هؤلاء في ضلالهم يعمهون.

يُرشدُك إلى هذا أن الظنَّ لا يُغني من الحق شيئاً في العقائد، أو في الحقائق الكونية الثابتة، وسننها المطردة، وأما الظن في التكاليف الشرعية فهو حجّةٌ إجماعاً، وليس خرْصاً مَنْهيًّا عنه.

فهذا النص القرآني يوجب معرفة الله تعالى بالعقل، وذلك بتحريره من أغلال التبعية والتقليد بالجرْي على سُنة الآباء والجماعات التي لم يُكتب لها حَظٌّ من الإدراك، بتعطيلها هبةَ الله فيها ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤] ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

وهذا ـ كما ترى ـ لا علاقة له على الإطلاق بمبدأ الأغلبية في الشورى، ذلك المبدأ الذي نهضت بحجّيته في التكاليف الشرعية أدلّةٌ صريحة، كما أسلفنا.

ويتّجه على من احتج على مبدأ حق الرئيس الأعلى في الدولة أن ينفرد برأيه مخالفاً مجلس الشورى، أو مناقضاً لرأيهم، بما كان من أبي بكر ﷺ حين تفرَّد برأيه في مسألة قتال مانِعيْ الزكاة، وخالف سائرَ الصحابة، ومنهم مستشاره الخاص عمر بن الخطاب، يتّجه على هذا ما يلي:

أولاً: أنه لم يثبت أن أبا بكر ﷺ قد انفرد برأيه، بل استشار الصحابةَ، وتبادل معهم

(١) راجع في هذا النظر: الشيخ أبو زهرة في بحثه المقدم إلى مؤتمر البحوث، المجلد الثالث ص٤١٩ وما يليها.

وجهات النظر، ومنهم عمر ﵁ ومحاورتُه معه معروفةٌ، إلى أن انتهى عمر إلى رأي الصدِّيق، وشرح الله صدره به.

ثانياً: لا تعني الاستشارة دائماً التنازل عن الرأي الشخصي الذي يستند إلى سابق خبرة، أو دليل قوي، أو حسن تقدير للموقف، فأبو بكر الصديق ذو خبرة واسعة بأوضاع القبائل ونفسياتها، وأدوائها، وما ينجَعُ في معالجتها من وسائل، ولذا اقتنع الصحابةُ بوجهةِ نظره بعد أن بسط لهم دلائل نهضت بتأييدها، وعلى هذا فلا يُقال: إنه تفرّدٌ برأيه تحكُّماً، ولكن يقال: إنه عرض الأمر على أصحابه، واستشارهم، ثم حاورهم وأقنعهم بوجهة نظره.

ثالثاً: إن صنيع أبي بكر هذا على فرض تفرُّدِه برأيه، وأنه عجز عن إقناع مستشاريه ـ وهو خلاف الواقع التاريخي ـ لا يعدو أن يكون سابقةً تاريخيةً، وهذه لا تصلُح قاعدةً دستوريةً أساسيةً عامة في سياسة الحكم بحيث لا يجوز تخَطّيها أو مخالفتها؛ لأن القواعد الأساسية لا بُدّ أن ينهض بها أدلّة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وبرجوعنا إلى القرآن الكريم رأيناه يقرِّرُ عكس ذلك تماماً؛ إذ يُرسي قاعدة الشورى، ويجعلها شأناً خاصًا للمؤمنين حاكمين ومحكومين، كالصلاة والزكاة، بل لقد أمر الرسول ﷺ بالشورى، مع كونه مؤيَّداً بالوحي، ليُرسي قاعدة عامةً تلتزم بها الأجيال المقبلة ولا سِيما في شؤون السياسة والحكم، لعظيم خطرها، وعمل الصحابي ليس حجّةً يقوى على معارضة الكتاب أو السنة.

هذا على فرض تفرده برأيه، والواقع أن هذا لم يصدر من أبي بكر ﵁، بل رأيناه قد اتخذ سنة في السياسة، والحكم، والقضاء، تلك التي بيّنها ميمونُ بن مهران، فيما رويناه آنفاً.

رابعاً: وأيضاً أن هذه السابقة التاريخية ـ على فرض وقوعها ـ فحمادى ما يقال فيها: إنها اقتضتها ظروف الدولة في عهدها الأول، وما يستلزم ترسيخ كيانها من سرعة العمل والإنجاز، فهي واقعة حال، لا تعمُّ، والآن وقد تغيَّرت الظروف

التي تعيشها الدولة المعاصرة، وتعقّدت حياتها نتيجةً للتقدُّم العلمي والحضاري، فقد غدا من غير المعقول ولا المقبول أن يتفرد رئيس الدولة أو الجهاز الحاكم بالرأي في جميع شؤون الدولة، من سياسية واقتصادية واجتماعية، وعسكرية، وتشريعية؛ لأن هذا من المحال، لما يقتضي ذلك من تخصُّصاتٍ في هذه الشؤون للتمكُّن من تسييرها، وتدبيرها على الوجه الأكمل، فضلاً عن أن يقال باشتراط أن يكون الرئيس قادراً على تكوين رأي خاص ينفرد به في كل شأنٍ من هذه الشؤون، وإلّا وجب عليه أن يستقيل؛ لأن مثل هذا الشرط يفترض في رئيس الدولة أن يكون ذا خبرة واسعة متخصصة وموسوعية في جميع نواحي الحياة، وهو ما يخرج عن الطاقة البشرية فيما نرى، ولا سيما في هذا العصر الذي يتسم بالتخصص العلمي الدقيق[١].

على أن الشروط التي اشترطها الفقهاء في هذا الصدد، معظمها اجتهادية، ونرى أن شروط انتخاب رئيس الدولة ـ في عصرنا هذا ـ يجب أن تحدد في ضوء ظروفنا وأوضاعنا الراهنة، وإلا كانت شروطاً خيالية، لا تحقق الحكمة من وظائف الرئاسة العليا في الدولة، بل ربما تكون ضدًّا عليها، والقاعدة العامة في الشروط أن تكون على نحو يحقق حكمة مشروطاتها، ولذا كان الشرط المنافي لحكمة المشروط ساقط الاعتبار.

على أن «الواقع التاريخي» لا يصلح ـ مبدئيًّا ـ أن يكون مصدراً للتشريع السياسي؛ لأن العبرة بمبادئه، وقيمه ومقاصده، والوقائع التاريخية قَد لا تكون تعبيراً أميناً عن تلك المبادئ، بل قد تكون انحرافاً عنها، وفي هذا ردّ على المستشرقين الذين يتخذون من **التاريخ** السياسي حجة في الحكم على **التشريع** السياسي الإسلامي، وهو انحراف في المنهج العلمي في البحث، كانحراف الواقع التاريخي عن المبدأ إذا وقع، سواء بسواء.

---

(١) هذا ما اشترطه بعض أساتذة التاريخ في رئيس الدولة، وهذا من قبيل التكليف بالمحال في عصرنا هذا. «الإسلام والخلافة» ص٤٠ وما بعدها.

سادساً: اعتمد بعض الباحثين المعاصرين في ذهابه إلى إعطاء رئيس الدولة الحقَّ في التفرد بالرأي[١]، ومخالفة مجلس الشورى، بل ومناقضة سائر مستشاريه، اعتمد في ذلك على اشتراط توافر عنصر الاجتهاد في رئيس الدولة، غير أن توافر عنصر «الاجتهاد» ليس شرطاً متفقاً عليه بين فقهاء السياسة المسلمين، بالنسبة لرئيس الدولة، فذهب بعضهم إلى أنه شرط **كمال**، لا شرط **صحة** للتولية؛ إذ يجوز أن يكون غير مجتهد متى كان صالحاً لغير التشريع، بأن كان مُتخصِّصاً في الفنون العسكرية، أو العلوم السياسية، أو الاقتصادية أو غير ذلك من الشؤون، وفي هذه الحال لا يتصور أن ينفرد برأيه فيما لا اختصاص له فيه، ولا خبرة، ولو فرض أنه خالف أهل الشأن والخبرة والاختصاص، ولم يقنع أحداً بوجهة نظره فيما اتخذه من رأي، كان متحكماً، أو حاكماً بالهوى والارتجال، وهذا لا يقره الإسلام بحال، لما قدمنا من أنه افتئات على حَقِّ الله في التشريع، لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]. ولقوله ﷺ: «**لا يُؤمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَواهُ تَبَعاً لِما جِئتُ بِهِ**»[٢]، على أن مثل هذا التفرُّد لا يقره العقل فضلاً عن الشرع.

وفي هذا ردٌّ كافٍ على المستشرقين الذين يزعمون أن الحاكم المسلم مُستَبِدٌّ مُطلق[٣].

سابعاً: قامت على أساس واقعية التشريع السياسي الإسلامي مبادئ السياسة الشرعية التي مؤداها ـ كما يقول الإمام الماوردي ـ مراعاة حكم الوقت وظروفه، وهذا يقتضي تَفَهُّمَ الشّريعة وقواعدها ومقاصدها في ضوء الظروف والأحوال التي يجري تطبيقها فيها.

---

(١) راجع الحجج التي رددنا على بعضها، فيما يتعلّق بمسألة رئيس الدولة في التفرد بالرأي، في كتابه «الإسلام والخلافة» للدكتور الخربوطلي ص٤٠.

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخه»: (٤/ ٣٦٩)، والبغوي في «شرح السنة»: ١٠٤، وابن أبي عاصم في «السنة»: ١٥ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٣) المرجع السابق.

على أنه في حال غيبة النصوص، على رئيس الدولة أن يتخذ موقفاً يتسق وما تقتضيه ظروف الوقت بما لا ينافي الشريعة في نص آمرٍ، أو مقصد شرعي، أو قاعدة عامة، وهذه الظروف قد تكون عسكريةً أو حربيةً مع عَدُوٍّ مُتربصٍ، لذا كان الأصلح في مثل هذه الظروف غير المجتهد في الفقه والاستنباط، بل الخبير بِفنِّ الحرب، وهذا هو «رجل الوقت» الذي أشار إليه الإمام الماوردي، «**من الصلاحية**» التي تُشترط في رئيس الدولة في ظل الظروف التي يتولّى الحُكم فيها[١]، فأين شرط الاجتهاد التشريعي في مثل هذه الحال، وضرورة توافره، وما الغاية من اشتراطه إذا توافرت الصلاحية التامة فيمن يَتولى الحكم في ظل ظروف الوقت؟

التشريع السياسي الإسلامي واقعي، وليس نظريًّا مجرداً، بل ينزل إلى الواقع المعيش. بظروفه وملابساته[١] تحقيقاً للمصالح العليا لِلدِّينِ والدولة[٢].

وهذا المعنى أشار إليه الماوردي في إيجابه على رئيس الدولة مراعاة «حكم الوقت»[٢] أي تَفَهُّم الشريعة وتطبيقها في ظل الظروف القائمة التي يجري فيها هذا التطبيق.

إذن شروط الرئيس الأعلى للدولة اجتهادية، وقصارى القول فيها أنها يجب أن تُستمدَّ مما تمليه المصلحة العامة في كل وقت أو عصر على حدة، بظروفه وملابساته، وهي جدُّ متغايرة، مما يقطع بأن «الاجتهاد» ليس شرطاً لازماً بالنسبة لرئيس الدولة على ما ذهب إليه بعض الباحثين، وبنوا على ذلك الحق لرئيس الدولة في التفرد بالرأي بحكم كونه مجتهداً.

هذا، وقد تفتقر الدولة في ظروف السلم، صلاحية وكفاءة ممتازة في السياسة أو الاقتصاد، فوجب مراعاة ذلك فيمن يَتَولّى تدبير شؤون الدولة، على عكس ما تقتضيه ظروف الحرب.

---

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي ص٥٥، و«قوانين الوزارة وسياسة الملك» للإمام الماوردي، تحقيق ودراسة: الدكتور رضوان السيد.

(٢) المرجع السابق ص٢٢.

كل مبدأ في التشريع السياسي كان يلتزم به بمقتضى الوازع الديني، يجب أن يجعل ملزماً بمقتضى النظام الدنيوي، إذا رقَّ وازع الدِّين أو ضَعُفَ

الأصل في هذا التشريع أن يكون الامتثال فيه طوعيًّا، بوازع الدِّين أولاً، وهذا هو دور العقيدة التي يقوم على أساسها، غير أن الإسلام يفترض وقوع التهاون والمخالفة، أو عدم الالتزام، متابعة للهوى، فأوجب الشرع ـ تأييداً لأحكامه ومبادئه ـ الالتزام بوازع السلطة؛ إذ لا يجوز التهاون في إقامة الشرع والنظام في الدولة، تحقيقاً للمصالح العامة، ولذا تُسلبُ أمانة التكليف التي قلدها المُكلَّفُ، لينهض بأدائها طوعاً وامتثالاً، في كافّة المواقع التي أساء التصرف فيها، حفاظاً على حقِّ الشّرعِ، ويلزم به إلزاماً إذا لم يقم به اختياراً، وهذا هو ما أشرنا إليه آنفاً في وظيفة الدولة، كما يراها الإمام ابن خلدون وغيره في قوله: «**حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي**» وفي قول الإمام الماوردي في تعريفها: «إقامة الدِّينِ، وسياسة الدنيا» والإقامة تجب بادئ الأمر طوعاً، وعلى أساس من خِيَرةِ المكلّفِ ابتلاءً، حتى إذا تقاعس، وجب أن يقام جبراً عن المكلفين، تحقيقاً لمصالحهم العامة التي قد يتهاونون في أدائها اختياراً، ولقول عثمان رضي الله عنه: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[(١)].

فكلٌّ من العدل أو المصلحة العامة واجب إقامته في الدولة على كل حال، ولا يترك لإرادات الناس واختيارهم.

وتأسيساً على هذا، فإن «مبدأ الشورى» كان الخلفاء الراشدون يلتزمون بمقتضاه ابتداءً وانتهاءً بوازع الدّينِ، تحرياً لما هو الحق عند الله تعالى، إنْ في السياسة والحكم، أو القضاء، أو الإدارة، أو في كل ما يتعلق بالمصلحة العامة بوجه عام، ولم يكن منهم اجتهاد فردي في هذه الشؤون العامة، لخطورتها، وبالغ آثارها، لذا كانوا يتحرون آراء العلماء وأهل الاختصاص من الصحابة، ليحيطوا بالمسألة المعروفة من جميع جوانبها، ويتبينوا وجه الحقِّ فيها، كل ذلك كان بوازع الدّين، حتّى إذا

(١) أخرجه ابن عبد البر في «التمهيد»: (١/١١٨)، وراجع بحث «المؤيدات» في كتابنا «الفقه المقارن».

ضَعُفَ، وكان التجانف إلى التفرُّد بالرأي، أو الاستبداد في الحكم، وجب أن يقام هذا المبدأ، ويلزم العمل بمقتضاه عن طريق التنظيم الآمر، تحقيقاً لمقصد الشرع في المصلحة والعدل، وذلك بتشكيل مجلس الشورى، وتكوين الهيئات المتخصصة فيه، ووجوب التقيد بالشورى في التدبير السياسي، ابتداءً وانتهاءً، وإقامة هيئة قضائية عليا بوجه خاص تشرف على مدى شرعية الأحكام الصادرة تشريعاً اجتهاديًّا، أو تطبيقاً عمليًّا؛ لأن هذا يندرج في مضمون مبدأ التعاون على البر، ومدلول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم ينص عليه تفصيليًّا وبوجه خاص.

فلسفة التشريع السياسي الإسلامي في أساس الشورى، بما هي ضرب من الاجتهاد بالرأي الجماعي في شؤون السياسة والحكم بوجه خاص:

لا جرم أن الإسلام إذ يجعل «العقل» مقصداً أساسيًّا من مقاصده، أو ـ كما يقول الأصوليون ـ من الضروريات الخمسة التي يعتبر تحقيقها وتنميتها والمحافظة عليها في أعلى مراتب الطلب والتكليف، إنما يرشد إلى اعتداده بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني.

وحين نذكر «العقل» إنما نقصد «العقل الإنساني العام» لا عقل إنسان بعينه.

واعتداد الإسلام بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني في التشريع، أمر تقتضيه طبائع الأشياء، من قبل أن التشريع ـ أيَّ تشريع ـ بما هو مفاهيم كلية، وأحكام، وقواعد عامة، تستشرف مقاصد ومصالح إنسانية، مادية ومعنوية، يُعبَّر عنها أحياناً بالحاجات والمطالب، أقول: التشريع بما هو بهذه المثابة، فإن مما يتسق وطبيعته أن يكون للعنصر العقلي دور في تفهمه، وإدراك كلياته، ليتمكن من اشتقاق النظر التي تحقق تلك المفاهيم (ما صدقات) وأوضاعاً قائمة، في إطار ما تقتضيه تلك الكليات، وإلا فإن هذه الكليات من حيث ذاتها لا تحقق لها في الخارج، إلا عن طريق تلك النظم التي استنبطها العقل، تطبيقاً لها، والتشريع السياسي الإسلامي يقوم ـ في معظمه ـ على مفاهيم كلية لا تفصيل فيها.

هذا، وقد يكون العنصر العقلي المتخصّص ذا دور هام في استخلاص مفاهيم «كلية معنوية» من أَدِلّة خاصة أو من استقراء الجزئيات التي يجمعها مفهوم معنوي عام، باعتباره مَبْنًى من مباني العدل، تنهض به تلك الجزئيات، مما يفيد القطع واليقين، والحجة في بناء الأحكام الفرعية للوقائع المتجددة، ووجوب العمل بها، وهذا من أخطر ما يتصور للعقل من دور في الاجتهاد التشريعي الأصولي، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي، حيث يقول: «إن المجتهد إذا استقرى معنًى عامًّا من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تطرأ، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار المستقرى من عموم المعنى، كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟»[1].

على أن هذه المهمة الكبرى التي يضطلع بها العنصر العقلي تقتضيها طبيعة التشريع من حيث ذاته، ولذا رأينا فقهاء القانون أيضاً يشيرون إليها في بحوثهم، ويطلقون عليها «قياس القواعد» أو «القياس العام» وقد وَضَّحَها بعضهم حيث يقول: «وليست عملية القياس هيِّنة في سائر الأحوال، بل إنها تختلف عسراً أو يُسراً باختلاف النتيجة المقصودة منها، فهي يسيرة في حال القياس على نص بعينه... ولكن عملية القياس تكون عسيرةً إذا ما ابتغى بها استخلاص «**الفكرة العامة**»[2] من النصوص القائمة، لتكون أساساً «**لنظرية عامة**» تندرج تحتها كل الروابط القانونية المماثلة لتلك التي نظمها المشرع، ففي هذه الحالة لا يقاس على نص واحد، وإنما على مجموعة النصوص الواردة بشأن نظام قانوني معين، لتطبيق الأحكام الواردة بها على كل المراكز القانونية التي يمكن أن تنطوي تحت هذا النظام، إلى أن يقول: «وأخيراً يزداد الاستنتاج تعقيداً، إذا أراد الشارح ـ ويقصد به الفقيه المجتهد ـ أن ينفذ إلى ما وراء

(١) «الموافقات»: (٢/ ٣٠٤).

(٢) «مبادئ العلوم القانونية» للدكتور محمد علي عرفة ص١٩٦ ـ ١٩٧، وراجع كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي» ص٣٠٠ ـ ٣٠١، الهامش.

النصوص القانونية من «**الأفكار الأساسية**» التي قامت على أساسها، بغية الكشف عن «**المبادئ العامة**» التي تهيمن على كل نظام قانوني».

وهذا ما قرره الإمام الشاطبي منذ قرون، وعلى نحو أَدقَّ وأعمق، كما رأيت.

ومن هنا كانت صلة العقل الإنساني بالتشريع الإلهي صلة عضوية وثقى لا تنفصم، لمعقولية هذا التشريع، ومنطقية أحكامه ومقاصده.

ولعل هذا هو السرّ في أنه سبحانه قد جعل الإسلام آخر الرسالات، من اعتداده بالعقل الإنساني الذي جعل له دوراً هامًّا في التصرف في مقررات الوحي، تفهماً وتطبيقاً إلى يوم القيامة، لانقطاع الوحي، وهذا المعنى هو ما أشار إليه الإمام الشاطبي، من كون المجتهد بمنزلة الشارع؛ لأنه يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبيًّا[١]، وبَدَهِيٌّ أنه لا يحمل تلك المعاني إلا بما أُوتي من عقل، وقوة منطق، وطاقات فكرية لا حدود لها على التفهم والتدبير، لتوجيه الحياة الإنسانية، وتحديد مسارها، على ضوء من مقررات الوحي.

وهذا هو المعنى الذي أشار إليه الإمام الغزالي في كتابه «المستصفى»، مبيناً التلازم بين التشريع الإلهي والعقل الإنساني، حيث يقول: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه **العقل والسمع**، واصطحب فيه **الرأي والشرع**، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو **الشرع والعقل** سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه **الشرع** بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[٢] وهذا تبيينٌ لطبيعة الاجتهاد على مناهج علمية أصولية.

وهذا المعنى أكده الإمام الشوكاني أيضاً بقوله: «واجتهاد الرأي، كما يكون

---

(١) راجع المقالات العشرة الأولى في مقدمة كتاب: «الموافقات في أصول الشريعة»، وراجع (٤/ ٨٩) وما يليها، المرجع السابق، حيث اعتبر المجتهد شارعاً، لكونه يتصرف في الشرع ومقرراته، تفكيراً، واستنتاجاً، وتطبيقاً.

(٢) «المستصفى» للإمام الغزالي: (١/ ٣)، مطبعة مصطفى محمد. سنة ١٣٥٦هـ، سنة ١٩٣٧م.

باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون.. بالتمسك **بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط**»[١] أي: فيما لا نص فيه.

فالفكر الإنساني إذن قد اعتَد الإسلام بقيمته الذاتية من حيث هو أداة لوصل الدِّينِ بالحياة؛ إذ التشريع لا يعمل في فراغ فكري، أو تفلسف نظري مجرد.

وهذا الفهم العميق لطبيعة الاجتهاد بالرأي هو ما تقتضيه طبيعة التشريع نفسه، فهما إذن صنوان متلازمان، لما أن العدل بالاجتهاد يعرف، وبه يتحقق[٢].

الإسلام يعتد بطاقات الفكر الإنساني المتجددة، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ يفترض فيها الخطأ والصواب:

على أن الإسلام إذْ يَعتدُّ بطاقات الفكر الإنساني المتجددة على مرّ الزمن، يفترض فيها الخطأ والصواب، ولكنه ـ مع ذلك ـ يطلب إليه أن ينشد الاقتراب من الحق والصواب، كملاً، باعتماده على منطق الوحي، تسديداً، وهو المعنى الذي أشار إليه الإمام الغزالي فيما أسلفنا.

على أن نُشْدَانَ الحقِّ والصواب من قبل المجتهد رهن ببذل أقصى المستطاع في إقامة الأدلة، واستنباطها، ودراسة موضوع البحث، وتحليله، وتبين الظروف القائمة، وأثرها على التطبيق، كل ذلك مما يتطلب جهداً عقليًا واصباً، مطلوباً من المجتهد أن يبذله حتى يشعر من نفسه العجز عن المزيد، ثم هو مأجور على ذلك، سواء أصاب الحق أم أخطأ؛ لأن هذا هو حد السَّعة، حتى إذا أصاب فله أجران: أجر الإصابة، وأجر بذل الجهد العقلي في الاستدلال، وأما إذا أخطأ، فإن له أجراً أيضاً على ما بذل من أقصى الوسع في النظر والاستدلال.

فالإسلام إذن حين يعترف بقصور الطاقة الفكرية عن إدراك الكمال، لكنه مع ذلك

---

(١) «إرشاد الفحول» ص٢٠٢.
ويقصد به «سد الذرائع» أو فتحها.

(٢) راجع مقدمة كتابنا: «أصول التشريع الإسلامي»، و«مناهج الاجتهاد بالرأي» طبعة جامعة دمشق.

يُقِرُّ بإمكانية الاقتراب منه، وهذا هو «**التقدم**» بعينه؛ إذِ «التقدم» لا يعدو كونه محاولة جادَّة تعتمد العمل والخبرة في السعي حثيثاً وبأقصى جهد مستطاع للوصول إلى ما هو أفضل أو أقرب إلى الكمال والحق والمصلحة الحقيقية التي تمثل العدل في شرع الله.

ولهذا حرص الإسلام على أن يكون في كل عصر مجتهد على الأقل، ينهض بهذا العبء الاجتهادي، تلبية لضرورة الحياة، وحاجاتها من التشريع.

إذا تقرر هذا ـ أعني ضرورة العنصر العقلي المتخصص لتفسير التشريع، تفهماً وتطبيقاً، تلبيةً للحاجات والمصالح الحيوية من التشريع، في كل عصر ـ فإن هذه الضرورة لا يكون تحقيقها أمراً جائزاً فحسب، بل واجباً قطعاً.

وإذا كان الاعتداد بالعقل الفردي قد بلغ هذا المستوى من الوجوب والتكليف، استلزم هذا بَداهةً وجوب الاعتداد بالعقل العام، أو الجماعي وثمراته من باب أولى، وهذه هي «الشورى» التشريعية، وفي مقدمتها الشورى في السياسة والحكم، لما فيها من تلافي مظنة الخطأ في الاجتهاد الفردي، غالباً، وذلك بتجميع القوى العقلية المتخصصة على النظر في المسائل المعيَّنة المطروحة ذات الشأن والخطورة في حياة الأمة والدولة.

ولا جرم أن «الرأي الجماعي» من أهله، يتضمن قُوّةً هي أقدر على التفهم، والاستنباط، واستيعاب مسالك التطبيق، وتخيُّر أنجعها، فضلاً عن القوة في النقد والسَّداد في التوجيه، غالباً، وهو المعنى الذي أشار إليه الأثر: «**ما رَآهُ المُسلمونَ حَسَناً، فَهُوَ عِندَ الله حَسَنٌ**»(١) وقوله ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي على ضَلالَةٍ**»(٢).

وهذا ـ في اعتقادنا ـ يستند أساساً إلى أن الإسلام يُقِرُّ بأصل «خيرية الطبيعة الإنسانية» تلك الخيرية التي أولتها الشريعة الجدارة لممارسة السياسة والحكم، كما يقول الإمام ابن خلدون، ومن هنا اعتد الإسلام «بالشورى» وسيلة عمليةً ضروريةً للمشاركة السياسية الجماعية في شؤون الدولة، استناداً إلى ما فطر عليه الإنسان،

---

(١) أخرجه أحمد: ٣٦٠٠، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه أحمد: ٢٧٢٢٤، من حديث أبي بصرة الغفاري رضي الله عنه، وهو صحيح لغيره.

وبتوجيه من هذا التشريع، من طبيعة خيِّرة؛ إذ ليس أحد في الإسلام بأفضل من أحد، إلا بما يقدم من عمل صالح، يرتقي من حيث مستوى تقديره إلى أن يصل إلى اتصاله بتدبير شؤون الأمة كلها.

فالتكافؤ في الاعتبار إذن هو الأصل في الاعتداد بالشورى السياسية قاعدة ملزمة في العمل السياسي، ذلك التكافؤ الذي يستند إلى أصل الكرامة.

وأيضاً الطبيعة الخيرة في الإنسان بحكم الفطرة، وبتوجيه التشريع الإلهي، إنما تعني إمكانية أو قدرة الإنسان على تغليب جانب الحكمة على منازع الهوى والأثرة، ولعل هذا هو المعنيُّ بقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤] ثُمَّ حَثُّهُ على سلوك هذا السبيل بتغليب حكمة العقل، ويَقَظَةِ الضّمير، وهما قوام الطبيعة الخيرة في الإنسان، بقوله سبحانه: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

هذا، والحكمة والتعقل هما أساس رشد السياسة والحكم، فإذا تضافرت العقول النَّيِّرةُ على استخلاص الحكمة، كان ذلك أرشد سياسة، وأعدل حكماً، أو الشأن فيها أن تكون كذلك.

الشورى واجبة بوجوب موضوعها ابتداءً وانتهاءً:

على أن موضوع الشورى ـ بما هي ضرب من الاجتهاد بالرأي الجماعي فيما لا نص فيه ـ هو «الحاجات والمطالب» التي تفتقر إليها الأمة، والدولة، أو هي «المصالح» العامة والفردية الحقيقية المشروعة التي استهدف التشريع السياسي الإسلامي تحقيقها في كل عصر، وهي متنوعة ومختلفة الطبيعة، ومتجددة، والشورى إنما هي ـ في حقيقتها ـ بحث أهل الشأن والاختصاص في حقيقة هذه المصالح، ومدى جدِّيتها، ووزنها بميزان الشرع ومعاييره، ليعرف مدى مشروعيتها، تمهيداً لاستنباط أنسب الوسائل والنظم والتشريعات الاجتهادية، ابتناءً وتفريعاً عليها، لتحقيقها فعلاً على الوجه الأكمل، والأمثل، والأعدل، وهذا واجب إجماعاً بلا

مراء؛ لأنه غاية التشريع كله، فكانت «الشورى» واجبة بوجوب موضوعها هذا؛ إذ لا يتم أداء هذا الواجب على الوجه الأكمل ـ كما نوهنا ـ إلا بالشورى، وعملاً بمقتضى القاعدة الأساسية في سياسة التشريع، أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[1].

الخلاصة الجامعة لبحث مبدأ الشورى، دعامةً أساسية من دعائم سياسة الحكم في الإسلام:

أ ـ الشورى أساس الحكم في الإسلام، ومن أبرز خصائص تشريعه السياسي.

ب ـ الشورى حق وواجب معاً، أو هو حق وظيفي، وليس حقًّا شخصيًّا خالصاً، تعود فيه المصلحة إلى صاحبه مباشرة.

ويترتب على هذا أن الأمة لا تملك أن تتنازل عن حق شوراها، كما لا يملك أحد أن يسلبها هذا الحق شرعاً.

ومن مقتضى كونه واجباً أيضاً، أن تقوم الأمة عن طريق ممثليها بواجب المراقبة والنقد، والتوجيه السياسي، وإسداء النصح، للجهاز الحاكم في الدولة، بِشَتَّى الوسائل، كما يجب عليها عن طريق ممثليها أن تنهض بوظائف الاجتهاد التشريعي، من أهله، بالاستعانة بالكفاءات الممتازة المتخصصة من أعضاء المجلس، ومن خارجه أيضاً، وعلى الدولة أن تلتزم بثمرة الشورى ـ على الأصلح ـ في تدبيرها السياسي، ولا سيما في الأمور الهامة، تحقيقاً للتكافل الملزم بين الدولة والأمة، وهو أصل مبادئ سياسة الحكم في الإسلام، على ما بينا.

ج ـ الشورى الصورية يحرمها الإسلام قطعاً؛ لأنها تهدم أصلاً تكوينيًّا من مقومات البنية السياسية لمؤسسة الحكم في الإسلام، ولأن «الصورية» ضرب من العبث أو المفسدة يحبط المقصود العظيم منها، وأنت عليم أن الإسلام لا يعلق أحكامه على مجرَّد الأشكال والصُّور، وإنما ينوطها بالمفاهيم، والحقائق، والمقاصد الجدِّيَّة المشروعة.

---

(١) إطلاق النظم والتشريعات الاجتهادية على المصالح المرسلة من باب التجوز، أي: إطلاق السبب على المسبَّب.

د ـ الشورى شرط تتوقف عليه شرعية الولاية العامة في الدولة، ولزومها، وهي ـ في جوهرها ـ عقد سياسي واقعي تنشأ عنه التزامات متبادلة بين جهاز الحكم من جهة، وبين الأمة ممثلة في الصفوة الممتازة من أهل الحل والعقد[١].

هذا، وقد ثبت وجوب الشورى شرطاً لشرعية الولاية العامة ولزومها، **بالكتاب، والسنة، وعمل الصحابة، والمعقول.**

١ ـ أما الكتاب، فلقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] والنص آمر، ولا قرينة تصرِفُه عن مقتضاه، وهو الوجوب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] إذ الآية الكريمة قد جعلتِ «الشورى» خصيصةً ملازمةً للمؤمنين، بوصف الإيمان، كالصلاة والزكاة، وهما واجبتان، واقترنتِ الشورى بهما في نظْم الآية، والقِران في النظْم يوجب القِران في الحكم، وإلا لم يكن لهذا الاقتران من معنى، ولا مناسبة.

٢ ـ وأما السُّنة فمنها القولية، والفعلية:

أما القولية، فما رواه الإمام أحمد من قوله ﷺ: «**مَنْ بايعَ أميراً عن غير مَشورةٍ مِن المسلمين، فَلا بَيْعَةَ له، ولا الذي بَايعَهُ**»[٢]، وقوله ﷺ: «**ما خابَ من استخارَ، ولا نَدِمَ مَنِ استَشارَ**»[٣] والندمُ إنّما يكونُ في سوء المُنقلب، وتلافيه واجب بالشورى.

وأما الفعلية، فالوقائع التاريخية لا تحصى كثرةً، مما يثبت أنه ﷺ كان مأموراً بالشورى بوصفه حاكماً، وقد عبَّر عن ذلك أبو هريرة رضي الله عنه فيما رواه: «لم يكن أحدٌ أكثرَ مشورةً لأصحابه من رسول الله ﷺ»[٤].

٣ ـ وأما عمل الصحابة ـ ولاسيما الخلفاء الراشدين، وهم الساسة ورؤساء الدولة ـ فلم يثبتْ أن أحدهم تولّى الحكم بغير الشورى، أو كان يجتهدُ منفرداً في الأمور

---

(١) وعلى هذا، فإن سلطة الحكم منفصلة عن مجلس الشورى.

(٢) أحمد: ٣٩١، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٦٦٢٧، من حديث أنس رضي الله عنه، وقد تقدم.

(٤) ذكره الترمذي إثر الحديث: ١٧١٤.

الهامة التي تتعلَّق بسياسة الدولة، أو بمصلحة الأمة، وقد وصف ذلك ميمون بن مهران أدقَّ تصوير، مما يُنْبئ عن أن الشورى كانت أساس حكمهم، في السياسة، والقضاء، والاجتهاد بالرأي، تشريعاً وتنظيماً، فيما لا نصَّ فيه، أو في طرائق تطبيق الحكم المنصوص أو تفسيره.

وأما ما يُظَن من أن الخليفة كان يخالف مجلس شوراه في الرأي، في بعض الوقائع، ويتبنَّى رأيه الخاص، فذلك عن برهان وقوة دليل، يعرضُه عليهم، ويحاورهم فيه إلى أن يقنعهم، وغالباً ما يكون نصًّا، أو مصلحةً عامةً، يفسِّر النصوص في نطاقها، ويحدِّدها بمقتضاها، ولا يلزم من الشورى أن تكون تنازلاً دائماً عن الرأي الشخصي المؤيد بالدليل والبرهان.

على أن قناعة المجلس، كانت هي المؤيِّد له آخر الأمر.

أما توليتهم خلفاء ورؤساء للدولة، فإنما كانت بالشورى ابتداءً، وبطرائقَ مختلفةٍ؛ إذ لم يلزم الشرعُ بواحدة منها، ولكن جواهرَ العلاقة بين الحاكم والأمة شوريةٌ نيابيَّةٌ شرعيةٌ، على الرغم من اختلاف الطرائق والنظم التي اتُّبِعت في التنفيذ.

هذا، واطِّراح هذا المبدأ في بعض العصور التاريخية ليس حجّة على الإسلام، بل الحجة في مبادئه، وأحكامه، ومقاصده.

٤ ـ وأما المعقول، فقد أثبتنا أن إقامة الولاية العامة من أعظم فرائض الدين، والشورى وسيلتها بالنصِّ، ومن المقرَّر شرعاً ـ عملاً بالأصول المعنوية العامة[1] ـ أن الوسيلة تأخذ حكم غايتها، فكانت واجبةً بوجوبها، وإلا وقع التناقض بين الوسيلة والغاية، وهذا لا يُتَصوَّر في تشريع الله ورسوله.

هذا فيما يتعلَّق بالولاية العامة في الدولة، وأن أساسها الشورى، شرطاً تتوقف عليه مشروعيتها، ولزومها.

---

(١) مبدأ سدِّ الذرائع، وقاعدة مقدمة الواجب، ومبدأ الاستحسان، أصولٌ معنوية عامة ثابتة بالاستقراء على الأصح، وإن اختلفت التسميات.

وأما في الاجتهاد التشريعي، ابتداءً وانتهاءً، فلأن الشورى، مبدأ غايته تحقيق «التعاون» بين جهاز الحكم في الدولة، وممثلي الأمة من أهل الحلِّ والعقد، والتعاون واجب بالنص، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢] ولا تقوى ولا برَّ أعظم وأبلغ أثراً من العمل على رعاية شؤون الأمة، وتحقيق مصالحها، وتأصيل عزتها وسؤددها في دولتها، وإقامة شرع الله فيها!

والشورى ـ بما تضمُّ في مجلسها من الكفاءات المتخصصة، وأولي الخبرات العلمية التي صقلتها التجارب ـ وسيلةٌ لتحقيق **المصلحة والعدل**، وكلاهما واجب، فالوسيلة ينبغي أن تكون واجبة بوجوب غايتها، كما قدّمنا.

هـ ـ لم يُفرغ الإسلام مبدأ الشورى في نظام محدَّد، بل ترك ذلك للاجتهاد في ضوء الظروف التي يجري تطبيقه فيها، وذلك دليلٌ بيِّن على روح «**الواقعية**» في هذا التشريع من جهة، «**ومرونته**» في الاستجابة لمقتضيات كل عصر من جهة أخرى، فللاجتهاد في إنشاء النُظُم الشورية مجال.

فكانت **الواقعية والمرونة** من أبرز خصائص هذا التشريع، وكلتاهما عنصر من عناصر خلوده.

هذا، وقد اجتهد الإمام الماوردي فجعل للانتخاب أحد شكلين: **عامًّا، وخاصًّا**(١)، وأوجب على كل مكلَّف في الدولة أن يعرف رئيس الدولة **بصفاته**(٢)، ولكن هذا الاجتهاد ليس ملزِماً.

و ـ أرسى «**مبدأ الأغلبية**» حجّةً للعمل بنتيجة الشورى، وقد سردنا الأدلّة، ولا وجه لمن أنكر هذا المبدأ استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦] لأن هذا في الحقائق الكونية العلمية، والسنن الإلهية الثابتة والعقائد، بدليل السياق، لا في التكاليف الشرعية، وبدليل أن غلبة الظن كافية في وجوب العمل بالحكم التكليفي إجماعاً، ولم يقل أحدٌ بأن هذا خَرصٌ وظنٌّ لا يُغني من الحق شيئاً.

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص٥ وما يليها.

(٢) وذلك كاف للاعتراف به، المرجع السابق ص١٢.

ز ـ أساس الشورى أن الأمة بكاملها هي صاحبةُ المصلحة الحقيقية، كما قدّمنا، بدليل عموم مسؤوليتها، وليست طبقة معينة، أو فئة ممتازة بالثراء أو الجاه على النحو الذي يُرى في بعض الدول حتى الديمقراطية منها ممن يُسمَّون باللّورْدات والعموم، فوجب أن يكون لها بجميع فئاتها حق المشاركة السياسية فيما يتعلَّق بمصلحتها، عن طريق مُمَثليها، عملاً بمبدأ المساواة، عوناً للحاكم الذي هو وكيلٌ عنها، وتسديداً لخطاه، وتوجيهاً نزيهاً له ولجهاز الحكم الذي يأتمر بأمره، ورأيها ملزِمٌ للحاكم، بداهةً؛ لأنها هي صاحبة الشأن الأول، ولا يُعقل أن يكون اجتهادُه ملزماً لها باعتباره وكيلاً عنها، ولا يكون رأيُها بالإجماع أو الأغلبية غير ملزم له، وهي الأصيلة!

غير أن الأمة تشارك في التدبير السياسي عن طريق مُمَثليها من أهل الحل والعقد، وذوي الخبرة والاختصاص، ويتحدَّد عددُهم بما تقتضيه الظروف في كل عصر.

ح ـ كلُّ مبدأ في التشريع السياسي كان يلتزم به بمقتضى الوازع الديني، يجب أن يجعل ملزماً بإفراغه في نظام دنيوي آمر، إذا رقّ الوازع الديني، أو ضعُف.

ط ـ الفلسفة التشريعية التي ينهض عليها أساس الشورى هو اعتداد الإسلام بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني، منظوراً إليه من خلال مبدأ الكرامة الإنسانية.

ولا ريب أن هذا «الفكر» ـ وقوامه مواهب ومَلكات عليا، وثقافة ممتازة متخصصة ـ هو أساس التقدم، لاكتماله بتسديد الوحي الإلهي، فكانا صِنوين متلازمين شرعاً، لا يُتصوَّر الانفصام بينهما.

يرشد إلى هذا انقطاع الوحي، وختم الرسالات، مما يستلزم ضرورة إقامة العقل الإنساني إزاء التشريع الإلهي، تمكيناً له من أداء دوره الهام في التصرف في مقررات الوحي، تفهماً واستنباطاً، وتطبيقاً، في ظل الظروف والبيئات المتغيرة، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ إذ به يُعرف العدل، وبه يتحقق.

وهذا مقامٌ سامٍ عبر عنه الإمام الشاطبي بقوله: «إن المجتهد يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبيًّا».

هذا فضلاً عن أن العنصر العقلي تستلزمه طبيعة التشريع نفسه، من حيث كونه قواعد ومبادئ وأحكاماً غائيةً، تفتقر إلى التفهم، والتفريع، والبناء، بعد تبين مقاصده وغاياته، لما لهذه من أثر على تحديد مدلولها، ونطاق تطبيقها، كما يقول الإمام الغزالي[١].

ي ـ إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم قد تكيَّفت بكونها علاقةً نيابيةً شرعيةً؛ لأن مصدرها الشرع، بموجب الشورى الواجبة، ونشأ عنها مسؤولية متبادلة بينهما؛ أما بالنسبة إلى الحاكم فواجباته نحو الأمة قد أجملها فقهاء السياسة المسلمون في عشر وظائف أساسية، وقد تزيد هذه الوظائف بحكم الظروف، إذ الغاية القصوى هي رعاية الصالح العام، فما يُمليه الصالح العام من الوظائف ـ وهي وظائف الدولة ـ يجب أن يضطلع بها رئيس الدولة، وجهاز الحكم، ذلك هو الضابط العام، وقد أرسى الرسول ﷺ المسؤولية العليا التي هي أساس الوظائف المتجددة بقوله: «**كلُّكُم راعٍ، وكلُّكم مسؤولٌ عن رَعِيتهِ: الإمامُ راعٍ ومسؤولٌ عن رَعِيتهِ...**»[٢] ومعلوم أن المسؤولية عن الرعية، إنما هي مسؤولة عن **مصالحها**، ونشأ عن هذا القاعدةُ الفقهية التي تقضي بأن «التصرف على الرعية منوطٌ بالمصلحة»، فتصرُّف رئيس الدولة ـ وكذا نُوَّابه وسائر موظَّفيه ـ منوطٌ ومقيَّدٌ بالمصلحة، لا بالهوى، وقد حذَّر الإسلام من اتباع الهوى، ومجافاة العدل في الحكم، فكانت الدولةُ ذاتَ وظائفَ إيجابيةٍ متجددةٍ، الالتزام بأدائها منشؤه العقد السياسي أو الشورى.

وعلى هذا، يتبدَّى لنا أن من أبرز خصائص الدولة في الإسلام، أنها **شورية وذات وظائف إيجابية، وواقعية، ومثالية، ودستورية**، في آنٍ معاً؛ لأن قِوامها التشريع المهَيْمِن على الحاكم والمحكوم، على السواء.

ك ـ أما الالتزامات الناشئة عن العقد السياسي بالنسبة إلى الأمة، فتتركز في أمرين: **الطاعة والنصرة** للحاكم، **ما لم يتغيّر حاله**[٣]؛ إذ لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق، والولاء للدولة من أصل مبادئ الإسلام.

---

(١) راجع كتابنا «الفقه المقارن»، بحث التأويل والتعليل.

(٢) أخرجه البخاري: ٨٩٣، ومسلم: ٤٧٢٧، وأحمد: ٦٠٢٦، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) «الأحكام السلطانية» ص٥ وما يليها.

هذا، والنُّصرة هي «العون» وبذل كافّة وجوه المساعدة حتى الجهاد بالأموال والأنفس، تأييداً للحاكم، وتمكيناً له من أداء وظائفه؛ لأنها تأييد لشرع الله القائم هو على تنفيذه، ولذا كانت طاعته واجبة بالنصّ.

والطاعة والنصرة، مردُّ الأمر فيهما إلى الأمة، فكانت نصرتها للحاكم ـ في الواقع ـ نصرةً لنفسها، كما يقول ابن جماعة(١)، وكذلك الانقياد لأوامر وزرائه وسائر مُوظفيه الذين يأتمرون بأمره؛ لأن الأمة ـ كما قلنا ـ هي صاحبة المصلحة الحقيقة، وتصرف وليِّ الأمر عليها منوط بهذه المصلحة، لا بالهوى.

ل ـ أهل الاختيار أو أعضاء مجلس الشورى، هم الذين يمثلون الأمة بكاملها، تمثيلاً كاملاً، من الرؤساء ذوي النفوذ والمكانة فيها، والفقهاء المجتهدين، وأرباب الكفاءات العلمية المتخصصة، والخبرة المكتسبة في شتى الشؤون: السياسية، والاقتصادية، والزراعية، والتجارية، والصناعية، والصحية، والتشريعية، ورؤساء المهن، ومن إليهم؛ إذ لكلٍّ من هذه الفئات مصالحه التي لا يحسن القيام عليها إلا من كان خبيراً بها، وهذا من باب توسيد الأمر إلى أهله.

وتأسيساً على هذا، ليس أهل الحلّ والعقد هم خصوص الفقهاء المجتهدين؛ لأن هؤلاء ليسوا إلا عنصراً تكوينيًّا لأهل الحلّ والعقد، بل وفي مقدِّمتهم، ومجالُهم مقصورٌ على تخصُّصِهم في الاجتهاد الفقهي، ولكن ثمة «مصالح جدية وحيوية» لا تُحصى، لا يمكن القيام عليها تحقيقاً ورعاية إلا من قبل أهل الشأن فيها، وهذا هو المعنيُّ بقوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] أي: أصحاب الشؤون والاختصاص؛ إذ لا يتمُّ تحقيق مصالح الأمة إلا بذلك، وهو ما استقرَّ عليه رأي كثير من السلف، ومعظم الباحثين المُحْدثين.

م ـ وأهل الحلِّ والعقد أساس اختيارهم الشورى، لا التعيين، لكونهم ممثلين ووكلاء عن الأمة، ولا وكالة بلا اختيار.

---

(١) «تحرير الأحكام» مخطوط / ورقة/ ١٣.

على أنا نوهنا بأن الإسلام أعطى لوليِّ الأمر سلطةً تقديريةً واسعةً في تحقيق مصلحة الأمة، وسدّ حاجاتها الماسّة، في كل ظرف من الظروف، ولا سيما من الكفاءات العلمية، وأرباب الاختصاص، وذلك عن طريق تعيينهم إذا أخطأهم الانتخاب، عملاً بمقتضى القاعدة الأصلية من القواعد التي تنهض بسياسة التشريع، أن «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب».

وأيضاً، إذا كان العمل بمبدأ الشورى واجباً شرعاً، لشرعية الولاية العامة ولزومها، وللنيابة عن الأمة في تكوين مجلس شوراها، وهذا هو النموذج الأمثل للحكم، لكن روح الواقعية في التشريع السياسي الإسلامي توجب المواءَمة بين مقتضى المبدأ العام المثالي النظري المجرَّد، وبين الواقع المعيش بظروفه الملابسة، مواءَمة تحقق مقصد الشارع، لا تُريم عنه، وهو ضربٌ من الاجتهاد في طرائق التنفيذ، وسياسة التشريع تقوم على هذا الأصل[1]، من المواءَمة بين مقتضى المبدأ العام النظري، وبين الواقع مُراعى فيه الظروف الملابسة التي يجري في ظلِّها التطبيق، سواء أكانت تلك الظروف ملابسةً للأشخاص، أم للوقائع، تجنباً لمفاسد مآلات التطبيق أثراً للظروف، وهذا من صميم سياسة التشريع.

وتأسيساً على هذا، فإن الإسلام قد أقام سياسته التشريعية فيما لا نصّ خاصًّا فيه يتعلَّق بالمسألة المعروضة، على أصول ثلاثة:

أولها: المبادئ العامة، والمفاهيم الكلية المعنوية، ولو لم تُفرغ في نصٍّ تشريعي عام، باعتبارها مباني العدل وموجهاته، مما يستهدف قيماً إنسانيةً عُليا.

الثاني: الواقع المعيش بظروف الملابسة التي يُراد إجراء تطبيق المبدأ في ظلِّها، منظوراً في هذا التطبيق إلى ما عسى أن يفضي إليه من نتائج قد ساهمت تلك الظروف في إنشائها، فكانت عنصراً هامًّا في تشكيل علَّة الحكم الناشئ عن تلك الظروف، معارضاً مقتضى المبدأ العام؛ إذ ينشأ عن الظروف دلائل تكليفية ينشأ عنها أحكام معارضة لمقتضى المبدأ أو المفهوم الكلي المعنوي.

---

(١) ومن المعايير الصياغية التشريعية والفقهية «لا ضرر ولا ضرار» ومبدأ الذرائع، ومبدأ الاستحسان، والعرف، ومقدمة الواجب.

الثالث: الموازنة التي تقوم على العنصر العقلي المتخصص مضافاً إليها الخبرة المكتسبة التي صقلَتْها التجارب، للتنسيق بين المتعارضين، وترجيح الحكم الذي يتعلَّق بالمصلحة الراجحة.

فالعقل إذن يقوم بتوجيه الحياة الإنسانية، وتحديد مسارها، ومقاصدها، على ضوء من مقرَّرات الوحي العامة، في ظل الظروف القائمة التي يجري في ظلِّها التطبيق، أو سياسة الإصلاح، في كل عصر وبيئة.

فالإسلام في سياسته التشريعية، يجمع بين المثالية والواقعية كليهما، وتقوم على الموازنة[1] **في إطار ما تقضي به مقرَّرات الوحي، ومفاهيمه، وغاياته، مهما اختلفت الظروف، وتباينت البيئات، وينهض بهذه الموازنة العقل الإنساني المتخصص أو الاجتهاد بالرأي الجماعي، وهو الشورى، ويسدِّد ذلك الخبرة العميقة المكتسبة، ضماناً لمشروعية النتائج، والمقاصد المتوخّاة التي يجب أن تجري على سنن المشروعات.**

فكان العقل الإنساني المتخصص الذي يتّخذ مظهر الشورى هو الذي يدبّر الأمر في سياسة التشريع، وهذا ما كنّا قد أشرنا إليه آنفاً من كونه أبرزَ خصائص هذا التشريع، ومن أصل عناصر خلوده.

وقد أكّد الإمام الشاطبي تأصيلَ مبدأ النظر في المآل في سياسة التشريع الإسلامي، حيث يقول: «أصلُ النظر في مآلات الأفعال، معتبر مقصود شرعاً»[2].

ومن البدهي أنه إذا توقفتْ مشروعية السياسة الإصلاحية التشريعية الواقعية على

---

(١) «الموافقات»: (٤/ ٨١ وما يليها).

هذا، وقد وضع علماء الأصول معايير يستند إليها الاجتهاد بالرأي في «الموازنة» وهي خطط تشريعية يسلكها المجتهد منها: «الاستحسان» و«الذرائع» و«مراعاة الخلاف» تحرياً للعدل والمصلحة إبان التطبيق، فضلاً عن القواعد الفقهية.

المرجع السابق: (٤/ ١٩٦ وما يليها).

هذا، فضلاً عن القواعد الفقهية التي تعتبر ضوابط تنهض بإجراء الموازنة وتحكم نتيجتها.

(٢) «الموافقات»: (٤/ ١٩٦ وما يليها).

الاجتهاد بالرأي الجماعي (الشورى) تحقيقاً للعدل والمصلحة، عن طريق إجراء الموازنة أو المواءَمة التي يقوم بها العقل الإنساني العام المتخصص (الشورى) استلزم ذلك القول بفرضيَّة مبدأ الشورى قطعاً، ابتداءً وانتهاءً، لتوقُّف تدبير سياسته الإصلاحية عليه، فيكون واجباً بوجوبها؛ إذ العدل بالاجتهاد بالرأي يُعرف، وبه يتحقق، مهما اختلفت الظروف والبيئات عبر العصور.

وقد أطلق الإمام الماوردي على هذه المواءَمة، وما ينتج عنها من أحكام قد تكون استثنائية مستندها دلائل تكليفية ناشئة عن الظروف نفسها، ومعارضة لحكم الأصل، ويتمُّ تَرْجيحها على ضوء ما تُسْفِرُ عنه الموازنة بين النفع والضرر من مآل؛ لأن العمل بالراجح هو مناطُ الحكم الشرعي، أقول: أطلق عليها الماوردي «**حكم الوقت**» تماماً كما أطلق على الشروط التي يجب توافرها فيمن يُرَشح لرئاسة **الدولة** في ظل الظروف القائمة «**الصلاحية**» أو «**الأصلح**» للوقت[1]، سواء أكانت ظروف الوقت حرباً أم سلماً، أم اقتصادية، أم غيرها.

ولا مِراء في أن هذه خصائص من **المرونة**، **والواقعية**، **والمثالية**، تكْفُل لهذا التشريع السياسي الإسلامي عناصرَ الخلود.

وأساس النظر التشريعي في «حكم الوقت» هذا ـ أو قُلْ: في مراعاة تغير الأحوال والظروف التي لا يملك أحدٌ إنكارها ـ أن المبدأ العام أو المفهوم الكلِّي، قد يحوِّل تبدل الظروف دون تحقيق مقصده إذا طُبِّق في ظلها[2]، بل قد يفضي إلى نتيجةٍ هي مناقضةٌ لأصل مقصده، وهذا لا يجوز المصير إليه بحال؛ إذ العبرة بالمقاصد، لا بمجرد المبدأ النظري مبتوراً عن مقصده، أو مقترناً بنقيض مقصوده، تطبيقاً وعملاً، لما في ذلك من نقض إرادة الشارع من تشريع المبدأ.

لذا أوجب الإسلام تطبيق حكم آخر يستند إلى دليل ينشأ عن تلك الظروف

(١) «الأحكام السلطانية» ص١٧ وما يليها.

(٢) ثمة أساسات في التشريع الإسلامي مرتبطة بمصالح ثابتة على مرِّ الزمن، وثبتت بنصوص محكمة، قاطعة، لا تحتمل الاجتهاد، أو التأويل، وهذه لا يتناولها الاجتهاد بالرأي في تدبير التشريع.
وذلك كنظام الأسرة، وقواعد الإرث، والمحرمات من النساء، والحدود والكفارات، وقواعد الأخلاق، والآداب، وأصول الفضائل.

القائمة، ويحقق عين المقصد من ذلك المبدأ العام، فيجب المصير إلى الأول، تحقيقاً لمراد الشارع في أوسع مدى، ومرادُ الشارع هو تحقيق مصالح الأمة ورعايتها قطعاً.

والمبدأ العام في سياسة التشريع، أن كل تصرف تقاعَدَ عن تحصيل مقصوده باطلٌ، ويجب إيقاف العملِ به ما دام الظرْف الذي أدى إلى ذلك قائماً.

ومن ثمّ، كان «تعيينُ» بعض أعضاء مجلس الشورى من ذوي الكفاءات الممتازة، وكلاء عن الأمة في التصرف بشؤونها، على الوجه الأكمل والأوفى، لحاجة الدولة إليهم، وقد أخطأهم الانتخاب، لعدم شُهْرتهم أو معرفة الناس بهم، أقول: كان هذا التعيين محقّقاً للمقصد من الشورى نفسها، فاختلفت الوسيلة واتخذت الغاية، والأعمال إنما تعرف قيمتها وتوزن بنتائجها، لا بصورها وأشكالها.

وأيضاً، لأن المفروض أن مبدأ الشورى قد عجز في ظرْف معين عن أن يُفضي إلى غايته، لقصورٍ في إدراك الناخبين، أو محدودية وعيهم، ومستوى ثقافتهم في ظرف من الظروف، فليس التشريع السياسي في الإسلام وتطبيقه إذن عملاً آليًّا أو شكليًّا غيرَ مستَبْصر.

غير أنه يشترط أن يكون الحاكم عادلاً نزيهاً، رائده في ذلك الصالح العام وحده.

ن ـ لا يشترط الإجماع في حجِّية قرارات مجلس الشورى، بل تكفي الأغلبيةُ، لما قدَّمنا.

أما الأقلية فلا يجوز المصير إلى العمل برأيها، واطِّراح الأغلبية، ذلك لأن هذه الأخيرة مظنّةُ الصواب غالباً، ولذا قال الأصوليون: «الكثرة حجّة».

ولأن رياسة الدولة، وجهاز الحكم فيها، ومجلس الشورى، مؤسساتٌ يُقصد من إقامتها جمع الشتات، وتحقيقُ وحدة الأمة، ومصلحتها العليا، ولا يتمُّ ذلك مع الانشقاق الخطير، ومخالفة الغالبية العظمى المستنيرة الواعية، بخلاف ما إذا كانت المخالفة ناشئةً عن هوى، أو تقليد، أو مجرَّد عصبية، فلا عبرةَ به، ويعمل بالدليل وقوّة البرهان، ومقتضى المصلحة العامة.

س ـ أما حكم الشورى بالنسبة إلى الحاكم بعد توْلِيَتِه، فكما يلي:

١ ـ أنها واجبة ابتداءً، ولو كان مجتهداً[١]، حتى إذا لم يكن مجتهداً فيما يُراد إصدار تنظيمات وقرارات في موضوعه، كانت الشورى واجبةً عليه من باب أوْلى، لقوله تعالى: ﴿فَسْئَلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وقوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ولأن في الشورى تقوية للرأي من أهله، وتسديداً للفكر، وتفادياً للاستبداد والتفرُّد بالحكم، وهذا مما يجافي منطق الإسلام.

هذا من حيث تقيد الحاكم بالشورى ابتداءً، وبعد تَوْلِيَتِهِ.

٢ ـ أما من حيث الانتهاء، فهو متقيِّدٌ بثمرتها ونتيجتها أيضاً، ضرورة؛ إذ لا ينفع تكلُّمٌ بِحقٍّ لا نفاذ له، كما قال عمر رضي الله عنه.

وأيضاً، الشورى وسيلة، والوسيلة تأخذ حكم غايتها كما أسلفنا، وغايتها الصالح العام، والعدل.

ع ـ مجال الشورى، قد تحدَّد بما لا نصَّ فيه؛ إذ لا اجتهاد في مورد النصِّ.

غير أنَّا أشرنا، إلى أن ثمة مجالاً للاجتهاد في طرائق تطبيق النصِّ في الظروف التي يجري هذا التطبيق في ظلِّها، دون أن يمسَّ ذلك مقصداً، أو مبدأ أساسيًّا في التشريع.

ففي العبادات والحدود والكفارات، والمحرمات من النساء، وأصول الفضائل، وقواعد الإرث، وأصالة حقِّ الملك، ومبدأ التملك، وحقوق الإنسان، ونظام الأسرة، وما إلى ذلك من أساسيات التشريع، لا اجتهاد فيها؛ لأنها من المحكمات، لتعلُّقها بمصالح ثابتة على مرِّ الزمن.

وأشرنا كذلك إلى أن ثمّة اجتهاداً في تفسير النصِّ غير القاطع، أو محتمِل الدلالة، ترجيحاً لأحد احتمالاته في ظلِّ الظروف الملابسة، منظوراً إلى ما عسى أن يُسْفر عنه

---

(١) تشدَّد الإمام الماوردي في اشتراط توافر الاجتهاد في ولي الأمر، فرآه شرطاً في صحة الولاية العامة. المرجع السابق.

تطبيقُه في تلك الظروف من مآل؛ إذ الترجيح أساسه هذا المآل المتوقَّع، حتى إذا انتهى الترجيح إلى إفراغ احتمال من تلك الاحتمالات في تنظيم أمر، كان هو البديل الواجب العمل به، دون غيره لأن حكم الحاكم يحسم النزاع في كل فصل مجتهد فيه، بما له من الولاية العامة، وبما يملك من حق قطع أسباب النزاع والفوضى.

وهذا مجال واسع للشورى أو الاجتهاد الجماعي، ولكنه اجتهاد في تفسير النص وتطبيقه، وترجيح أحد احتمالاته، وهذا الاجتهاد غالباً ما يُعتمد فيه على قوة الدليل والبرهان المستمَدِّ من النص نفسه، وظروف تطبيقه، و إن كان مجالُها الأصيل ما لا نصَّ فيه.

أما الاجتهاد فيما لا نصَّ فيه، فإنما يعتمد البحث العلمي الدقيق في «**المصلحة**»، من حيث جدِّيتها، ومشروعيتها، وفي أنماط وطرائق ونُظُم التنفيذ من حيث كونها وسائل ملائمة وموصِلَة إلى الحق والعدل والمصلحة في غالب الظن، وهذا هو قِوام التشريع الاجتهادي الجماعي «الشورى» فيما لا نصَّ فيه، وهو ما يُطلق عليه «فقه المصالح» دون أن يشوب ذلك انحرافٌ عن الغاية المرسومة شرعاً.

ف ـ على فرض أن الرسول ﷺ لم يكن مفروضاً عليه مبدأ الشورى، لا ابتداءً ولا انتهاءً، بل مندوب إليها، فلا يصح قياس الحكام من بعده عليه ﷺ؛ إذ الرسول مُسدَّد بالوحي، تخطئةً وتصويباً، وليس كذلك الحكام.

على أنّا أثبتنا بالأدلة أن «الشورى» واجبة في حقه ﷺ بكونه **حاكماً**، ورئيساً للدولة، من الكتاب، والسنة: القولية، والعملية، وبالمعقول، فيما لا نصّ فيه.

ص ـ يجب عرض الأمور **الهامة** على مجلس الشورى، **دون اليسيرة**؛ لأن هذه مما يجوز للحاكم أن يستقل بالنظر فيها، وإصدار تنظيمات وقرارات بشأنها، كيلا يتعرقل التدبير السياسي في أمور يسيرة الشأن، أو فرعية، وكذلك المؤسسات المتخصصة في الدولة، كالوزارات وما إليها، كما أن مجلس الشورى يملك حقَّ المراقبة، والنقد، والتوجيه، ولأن الخطأ في الأمور اليسيرة يمكن استدراكه، بخلاف الشؤون الهامة التي تتعلَّق بمصلحة الأمة، أو بسياسة الحكم في الدولة، كإبرام

المعاهدات، أو إعلان الحرب، أو عقد السلم، أو سنّ نُظُمٍ تتعلّق بالكيان الاقتصادي، وما إلى ذلك.

ق - يجوز بل يجب أن تؤلّف هيئة قضائية عليا، من ذوي الكفاءات الممتازة، يناط بها البتّ فيما يرفع إليها من مسائل أو مشكلات اختلف فيها الجهاز الحاكم، ومجلس الشورى؛ لأن طرائق الحكم بالعدل أو درجاته لم يحدِّدها التشريع الإسلامي، بل تركها للاجتهاد، ومقتضيات الظروف، وكل طريق أو تنظيم يوصل إلى «المصلحة والعدل»، ولم يكن منهيًّا عنه بالذات فهو من الشرع، وإن لم يُنطق به، كما يقول الإمام ابن تيمية، وابن عقيل، وابن القيم، من فقهاء السياسة المسلمين، تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩].

وقد أنشأ الخلفاء ولايةَ الحسبة، وولاية المظالم، وغيرها من النظم الإسلامية.

وكذلك تأليف هيئاتٍ أو لجانٍ متخصصة في شتى الشؤون من أعضاء المجلس بالانتخاب، أو من خارجه بالتعْيين، قِوامها الخبراء والعلماء، والكفاءات، في الشؤون المختلفة؛ لأنهم من أهل الذكر الذين يجب استطلاع رأيهم، ولأنهم من أولي الشأن الذين تجب طاعتُهم فيما يتعلّق باختصاصهم، ولأنه من باب توْسيد الأمر إلى أهله، وكل ذلك واجب بصريح النصوص، وقد أوردنا أدلة أخرى تنهض بهذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ﴾ [يوسف: ٧٦].

معظم الشروط التي اشترطها الفقهاء في أهل الحلِّ والعقد أو «أهل الاختيار» وهم أعضاء مجلس الشورى، **اجتهادية** مسْتَوْحاة من «ظروف الوقت»، وهي شروط يسيرة تتركز في الخصائص الخُلُقية، والنفسية، والاجتماعية، وبعضها شروط ثابتة، لاتصالها بسياسة الحكم.

ونحن نرى وجوب إعادة النظر الاجتهادي في هذه الشروط، في ضوء ظروفنا الراهنة، جرْياً على سُنَّة السلف من استيحائهم معظمَ شروطهم من ظروف أزمانهم، ما عدا الثابت منها، وذلك نظراً لتعقد الحياة، وتعمُّق التخصص العلمي الدقيق، وتشعبه، في شتى الشؤون في عصرنا هذا، وقد قدّمنا أن أهل الحل والعقد يجب أن يمثِّلوا

الأمة تمثيلاً كاملاً بجميع فئاتها، واختلاف مصالحها، مما يستلزم ضرورة، أن تتوافر فيمن يمثلها شروط من الكفاءات التي تتعلّق بكافّة مصالح تلك الفئات، وإلا كان التمثيل ناقصاً أو مبتوراً، لا يؤدِّي الغرض الأوفى منه، إن لم يكن مؤدياً إلى الإضرار بالمصلحة العامة، لإهداره جانباً منها، ولأن النقص في الشروط يؤدِّي حتماً إلى الإخلال بحكمة المشروط، ولا سيما إذا كان النقص في مكوناته الجوهرية.

والضابط في الاشتراط، أن كلَّ ما تتوقف عليه حكمة المشروط، تحقيقاً وحمايةً، وجب اشتراطُه بوجوب تلك الحكمة، وإلا كان التباين والتدافع والخُلْف، ولا يتَّسق هذا مع منطق التشريع.

على أن تمثيل بعض الفئات دون بعضٍ في مجلس شورى الدولة، يستلزم التفرقة والتمييز والطبقية، بحكم الثراء أو الجاه أو النسب، وهذا مُنافٍ للعدل، وللمساواة، وهما رُكنان أساسيان من أركان سياسة الحكم في الإسلام، ويقضيان بأن مصالح الأمة بجميع فئاتها مَرْعِية على وزانٍ واحد من الاعتبار.

فمآل الأمر في أساس الشورى ـ كما ترى ـ هو العدل والمساواة، وكلاهما واجب، فالشورى واجبة؛ لأن ما بُنِيَ على الواجب، فهو واجب بالضرورة، ومرجعُ ذلك المصلحة العامة للأمة والدولة.

وأيضاً، الشورى مؤسسةٌ سياسيةٌ وتشريعيةٌ، قصَد التشريع السياسي الإسلامي من إقامتها ـ بما عرضنا من الأدلّة ـ اتقاء التفرُّد بالرأي، والاستبداد في الحكم، ولأن التفرُّد بالرأي مظنة الخطأ أو الهوى غالباً، على أن الشورى كانت سنّةً متَّبعة في عهد الرسالة، والخلافة الراشدة، يلتزمُ بها بوازع الدين، مع بساطة الحياة، فهي في زماننا هذا أوجب وأشدُّ ضرورة ولزوماً، لغلَبَةِ الهوى، وتعقّد ظروف الحياة، وتشعّب المصالح التي لا يدركها إلا أهل العلم والاختصاص.

وعلى هذا، فإن شروط أعضاء مجلس الشورى يجب أن تشتقَّ من الغرض الذي أقيم من أجله، أو من الحكمة التشريعية التي استوجبت إنشاءَه شرعاً، وهي الوظائف المنوطة به.

ولما كانت هذه الوظائف متعددّة ومختلفة باختلاف المصالح التي ترعاها، فإنا نرى أن هذه الشروط على قسمين:

الأول: شروط عامة تتعلّق بكلّ عضوٍ مُنتخب، من الثقافة العامة، والدراية بشؤون السياسة بوجه عام، والاستقامة، ومن المعروفين بالولاء السياسي للدولة، مما يتعلّق بالصلاحية للعمل السياسي بوجه عام.

الثاني: شروط خاصة تتعلّق بالتخصص العلمي، والخبرة المكتسبة، في فروع العلوم التي يَفْتقِر إليها المجلسُ في القيام بمهامه، ولذا رأينا أنه لا بدّ أن يكون لرئيس الدولة سلطة تقديرية في هذا الشأن، لتعيين الكفاءات الممتازة التي قد لا يصيبها الانتخاب، سدًّا لحاجة المجلس، وتمكيناً له من أداء واجباته على الوجه الأكمل.

ثامن عشر: مبدأ المسؤولية في القرآن الكريم والسنة المطهرة، والأساس العقائدي الذي ينهض بهذا المبدأ:

ترتبط المسؤولية ـ الفردية والجماعية ـ في القرآن الكريم بعقيدة «الاستخلاف الإنساني في الأرض» قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وقال عزّ شأنه: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧][1].

فالخلافة الإنسانية في الأرض التي جاء القرآن الكريم بها عقيدةً، هي مصدر الالتزامات الإيجابية والسلبية التي تقع على عاتق الإنسان المسلم، ووجوب نهوضه بأعباء هذه الخلافة، حتى يتمَّ له صوْغُ الحياة الإنسانية على عيْن هذا التشريع، إعلاءً لكلمة الله في الأرض، وإخلاصاً لله تعالى في صدق العبودية.

أ ـ المسؤولية صفة تكريم وتشريف:

وواقع الأمر أن المسؤولية بنوعيْها نابعةٌ من مبدأ الكرامة الإنسانية الذي جاء به القرآن الكريم، حقًّا عامًّا للبشر: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وقلنا: إن الكرامة

---

(١) راجع مؤلفنا: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» بحث: «الواقعية في نظر الإسلام إلى المال». و«الفرد مستخلف للإنفاق والتثمير» ص١٦٣ وما بعدها.

تَسْتَتْبع السيادة؛ إذ لا كرامة بلا سيادة، فالمسؤولية إذن مشتقّة من هذه السيادة، ومن هنا ثارَتْ مسؤولية الإنسان قِبَلَ نفسه بوصفه سيِّداً مسيطراً على هذا الكون، أو بوصفه مكلَّفاً أن يكون كذلك، وقد زوَّده الله سبحان بالملَكات الفطرية العليا، وبوسائل المعرفة، ومنافذ العلم، من السمع والبصر والفؤاد ـ العقل ـ ولذا كان مسؤولاً عن كل أولئك، أي: عن قواه وملكاته الظاهرة والباطنة، يؤكِّد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٦]. أي: إن هذه هي الوسائل التي تمكنه من السيادة، وتحقيق معنى الاستخلاف، وهو مسؤول عن استخدامها فيما خُلِقَتْ له.

ب ـ مسؤولية الإنسان المسلم قبل نفسه تتبدّى في وجوب اجتناب نوازع الطغيان ودواعي الهوى:

الطغيان آفة البشرية، والهوى عدوٌّ لئيمٌ للحق، والخير، وإنسانية الإنسان.

قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ۝٣٨ فَإِنَّ ٱلۡجَحِيمَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ۝٣٩ وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ[1] ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٤١] وقال تعالى: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠] .

ج ـ المسؤولية الفردية الدينية:

يُقرِّر القرآن الكريم مبدأ المسؤولية الدينية في آياتٍ صريحةٍ مؤدّاها أن كلَّ إنسان مجزيٌّ بعمله، إن خيراً فخير، وإن شرًّا فشرٌّ، وأن مسؤوليته شخصية لا يحملُ وِزْرَه أحدٌ غيره، ولو كان ذا قربى، قال تعالى: ﴿وَإِن تَدۡعُ مُثۡقَلَةٌ[2] إِلَىٰ حِمۡلِهَا لَا يُحۡمَلۡ مِنۡهُ شَيۡءٞ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰٓۗ﴾ [فاطر: ١٨] وقال جل شأنه: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ۝٤٠ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ

(١) المقصود بالهوى: بواعث الشر والفساد والضلال التي تتنافى ودواعي الخير والحق والصلاح.

(٢) أي: نفس ثقلت عليها أوزارها.

﴿ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾ [النجم: ٣٩ ـ ٤١] وقال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تُؤكِّد مبدأ المسؤولية الفردية الأخروية، وهذا أشدُّ خطراً، وأوقعُ أثراً في نفس المؤمن؛ إذ تحرِّره وجداناً وقلباً من دوافع الإثم وبواعث السوء، كما تُصفِّي نفسَه من كدَرِ المادة، وشهْوة الطغيان.

د ـ المسؤولية الفردية الدنيوية مزدوجة:

١ ـ أساسها الفقهي:

تعتبر هذه المسؤولية صدًى أو انعكاساً للتكاليف العبادية والحيوية المادية والمعنوية التي تشغل بها ذمّة المسلم قِبَلَ نفسه وقِبَلَ غيره من الفرد أو المجتمع، وبذلك أضْحت للفرد المسلم في القرآن الكريم شخصيتان: شخصية فردية، وشخصية اجتماعية ذاتُ التزامات قبل غيرها، كما أسلفنا.

هذه الشخصية المزدوجة في تكاليفها الشرعية يبينها قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ . . .﴾ الآية [البقرة: ١٧٧]، وهذه هي الالتزامات أو التكاليف المتعلِّقة بالفرد مِن حيثُ هو شخصٌ مستقلٌّ عن غيره(١)، فهو إذن مسؤولٌ عن إضلال نفسه، وتَدْسِيَة روحه.

وأما تكاليفه الاجتماعية، فيبينها قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧]. وهذه هي مسؤوليته الاجتماعية قِبَلَ غيره من الفرد أو الأمة.

على أن هذه الفردية قد أكدتها السنة النبوية؛ إذ رفض الرسول ﷺ شفاعةَ أسامة

---

(١) هناك تكاليف أخرى شرّعها القرآن الكريم تتعلّق بالفرد كشخص مستقلٌ من الحلم والاعتدال في الإنفاق، والمحافظة على الحياة، منعاً من إلقائها في التهلكة، وغير ذلك، ولكن الذي يعنينا هنا أن نُقرِّر ازدواج هذه الشخصية، ولو بذكر بعض التكاليف الخاصة بكل منهما.

قائلاً: «**إنّما أهلَكَ الذين من قبلِكُم، أنهم كان إذا سَرَق فيهم الشريفُ تَرَكُوه، وإذا سرق فيهم الضعيفُ أقاموا عليه الحدَّ، فوالذي نفسُ محمدٍ بيده، لو أن فاطمة بنتَ محمد سَرَقَتْ لقطعَ مُحمدٌ يدَها**»[(١)].

فكل إنسان رهنٌ بما اكتسب، ولا يحمل أحدٌ وزرَ غيره، ولو كان رسولاً مصطفى[(٢)]، ولقد حمَّل الرسول ﷺ عشيرَتهُ الأقربين المسؤولية، وأبان لهم أنه لن يُغني عنهم من الله شيئاً، عن أبي هريرة ﵁ قال: «قال رسول الله ﷺ حين أنزل الله ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤] قال: «**يا معشَرَ قريشٍ، اشْتروا أَنْفُسَكُم، لا أُغْنِي عَنكم من الله شيئاً، يا بَني عبدِ مَناف، لا أُغْني عَنْكم من الله شيئاً...**»[(٣)] الحديث. وجلاَّها الرسول ﷺ في قوله: «**كلُّكم راعٍ وكلّكُم مسؤولٌ عن رعِيَّتهِ...**»[(٤)] **الحديث.**

هـ ـ المسؤولية تبرِّر الحرية التي هي مظهر الشخصية الإنسانية العاملة المستقلة:

على أن المسؤولية تبرر الحرية؛ إذ لا مسؤولية بلا حرية أو بلا سلطة، والحرية تَسْتَتْبع الشخصية العاملة المستقلّة، غير أن الفرد ـ في نظر الشريعة ـ ليس هو ذاك الذي يدور في فلك الحرية المطلقة، فالشريعة إذ منحتِ الفردَ حقوقه الشخصية من (الحرية والعصمة والمالكية)[(٥)] باعتباره إنساناً، قيّدت ذلك كله بما ألقتْ عليه من مسؤولية ـ دينية ودنيوية ـ لتحُدَّ من حريته بما يمنع الإضرار عن نفسه وغيره، ولا ريْب أن المسؤولية الفردية إذ تَسْتَتْبع الحرية، تبررها، وهي من جهة أُخرى تقيّدها بدائرة البر والصالح العام[(٦)].

---

(١) أخرجه البخاري: ٤٣٠٤، ومسلم: ٤٤١١، وأحمد: ٢٥٢٩٧، من حديث عائشة.

(٢) قال تعالى: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٥٢].

(٣) أخرجه البخاري: ٢٧٥٣، ومسلم: ٥٠٤، وأحمد: ٨٦٠١، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٤) أخرجه البخاري: ٨٩٣، ومسلم: ٤٧٢٧، وأحمد: ٦٠٢٦، من حديث ابن عمر ﵄.

(٥) «التلويح على التوضيح» للتفتازاني: (٢/ ١٦٢).

(٦) راجع مؤلفنا: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» ص٧٤ وما بعدها.

و ـ الفرد في نظر الشريعة كائن حيٌّ حرٌّ مستقلٌ مسؤول:

فالفرد إذن ـ في نظر الشريعة ـ كائن حيٌّ حرٌّ مستقل مسؤول، ولكن هذا الاستقلال ليس تامًّا، بل هو مرتبطٌ بالمجتمع ارتباطَ تعاونٍ على البرِّ، والصالح الإنساني العام ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢] وبذلك يكون الفرد ملزَماً إيجابيًّا بالتعاون على الخير المشترك، وملزَماً سلبيًّا بتجنب الإثم والفساد والإضرار، وهذه القاعدة بوجهَيْها ـ الإيجابي والسلبي ـ تعتبر قاعدةً عامةً حاكمةً على التشريع الإسلامي كله(١)، كما أنها تعتبر أساساً عامًّا للمسؤولية ـ أرساها القرآن الكريم ـ ينهض عليها مبدأ التكافل الاجتماعي الملزِم.

ز ـ ثمرة المسؤولية الفردية من الناحيتين النظرية والعملية:

تظهرُ ثمرةُ المسؤولية الفردية بالنسبة للمسلم من الناحية النظرية أنها لا تجعل من الفرد مجرَّد آلةٍ اجتماعية مسخَّرة، تعمل لصالح المجتمع دون مصلحته الشخصية.

أما ثمرتها من الناحية العملية، فإنها تجعل المسلم أهلاً للتعاقد والتملك، ومن هنا كان إقرار الشريعة الإسلامية للملكية الفردية، كحقيقةٍ ثابتةٍ معلومةٍ من الدِّين بالضرورة، وذلك مما يتسَاوَقُ مع مقتضى الفطرة الإنسانية، فضلاً عن كونها وسيلةً مثمرةً لإذكاء الحافز الذاتي للفرد، ولا سيما في النشاط الاقتصادي، ولتحقيق مواهبه وملكاته، للعمل لصالحه وصالح المجتمع على سواء، وبدهي أن هذا عامل أساسي في تقديم المجتمع وازدهاره(٢).

ح ـ المسؤولية الجماعية في القرآن الكريم:

١ ـ أساسُها العقائدي:

ترتبط المسؤولية الجماعية ـ قبل الأمة نفسها وتجاه الأفراد ـ بعقيدة

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

الاستخلاف[1] أيضاً، قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥].

وعلى هذا فالأمة الإسلامية نائبةٌ عن الله سبحانه وتعالى في مباشرة ما تقتضيه عزّتُه تعالى في أرضه التي استخلفها فيها، فقد ردَّ إليها العزّة والسيادة بعد الله تعالى ورسوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٥٥] **فالأمة مكلفة بأن تكون كذلك**، ومن ثم نشأ أساس مسؤوليتها بوصفها الجماعي وعلى سبيل التضامن.

٢ ـ الأساس الفقهي للمسؤولية الجماعية:

على أن القرآن الكريم أرسى قاعدة المسؤولية التضامنية للأمة الإسلامية، يبدو ذلك واضحاً في آية التعاون[2]، وفي آية الولاية والنصرة المفروضة على المسلمين بعضهم قبل بعض، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وطاعة الله ورسوله في التشريع كلِّه، وهذه هي الخصائص المميزة لهذه الأمة، بل قُلْ: التكاليف الملقاة على عاتقها، لكي تتحقّق تلك الخصائص فيها، والتكليف يستوجب المسؤولية، قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١].

والتكليف هنا منْصَبٌّ على هذه الخصائص في الأُمة، إيجاداً، وتنميةً، وحفظاً، ولا يتمُّ ذلك إلا بإبعاد ولاية الأجنبي عنها؛ لأن الأجنبيَّ لا يشارك فيها، بل يسعى إلى القضاء عليها.

وعلى هذا، كانت مقاومة الاستعمار بشتَّى مظاهره، من أعظم فرائض الدين.

وأضعُ القلمَ، لأتجه بالحمد الخالص إلى الله جلَّ وعلا، بجُمْع نفسي، وقرارة روحي، على ما أمدَّ به من عون، كنتُ لا أفْتأ أحِسُّ به في الفكر قوَّةً، وفي الروح صفاءً وشفافية، وفي البصيرة نفاذاً، وفي العزم ومعاناة البحث صبراً وجَلَداً، وفيما أُنفق من جهد، آناءَ الليل وأطراف النهار، مَدَداً متجدِّداً، وإن كان هذا الجهد ـ في

(١) الأساس العقائدي: يعتبر مشتركاً بين المسؤولية الفردية والجماعية.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤١.

تصوري - ضئيلاً، حيالَ ما تتطلّبه حقائق رسالة الله الأخيرة في الأرض، وما انطوَتْ عليه مقرّرات الوحي فيها، من مُثُل عليا، وقيم خالدة، أكملها عزّ شأنه، وارتضاها لنا ديناً، أقول: أحسب هذا الجهد ضئيلاً، حيال ما تتطلّبه حقائق تلك الرسالة الإلهية الخالدة، ومقرّرات الوحي فيها من جهد واصب، وإخلاص في التفهم عميق، بُغيةَ تبْيينها، بحثاً علميًّا موضوعيًّا محرَّراً، ثم نشراً وتبليغاً.

على أنَّ العوْن موصولٌ بفضل الله؛ إذ قد أسبغه في جهودٍ علميةٍ سبَقَتْ، والأمل في رَوْح الله معقودٌ أن يمدَّ به في الآتي من الأيام، فأُجْزِل الشكر مُجَدَّداً موصولاً لله المنعم، أولاً، وحاضراً، ومستقبلاً.

كما أتجه إليه سبحانه، بضراعة الدعاء الصادق، أن يتقبَّل كلَّ هذا خالصاً مُخلَصاً، ابتغاءَ مرضاته، محتسباً إياه ذخراً عنده، وقد اتخذته إليه مآباً.

الدكتور فتحي الدريني




رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

ثبت المصادر والمراجع

- منهاج السنة للإمام ابن تيمية
- السياسة الشرعية للإمام ابن تيمية
- إعلام الموقعين للإمام ابن قيم الجوزية
- الطرق الحكمية
- الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي
- إحياء علوم الدين للإمام الغزالي
- مفاتيح العلوم للإمام الغزالي
- التبر المسبوك للإمام الغزالي
- المستصفى للإمام الغزالي
- الأحكام السلطانية للماوردي
- قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي
- أدب الدين والدنيا للماوردي
- المقدمة ابن خلدون
- الأحكام السلطانية لأبي يعلى
- الخراج لأبي يوسف
- الإمامة والسياسة ابن قتيبة
- سلوك المالك في تدبير الممالك ابن أبي الربيع
- بداية المجتهد لابن رشد
- تحرير الأحكام لابن جماعة (مخطوط)
- تبصرة الحكام ابن فرحون
- قواعد الأحكام للإمام العز بن عبد السلام
- الموافقات للإمام الشاطبي

- المغني ابن قدامة الحنبلي
- المنتقى على الموطأ للإمام الباجي
- البدائع للإمام الكاساني
- شرح المواقف للجرجاني
- الملل والنحل ابن حزم
- المحلى ابن حزم
- شرح المقاصد للسعد
- الفروق للقرافي
- التوضيح مع التلويح صدر الشريعة
- الجامع لأحكام القرآن القرطبي
- مفاتح الغيب للرازي
- الوثائق السياسية تحقيق الدكتور محمد حميد الله
- سيرة ابن هشام
- إرشاد الفحول للشوكاني
- رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده
- الإسلام دين العلم والمدنية للإمام الشيخ محمد عبده
- تفسير المنار للإمام الشيخ محمد عبده
- السياسة الشرعية للشيخ عبد الرحمن تاج
- الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت
- السياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف
- مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف
- الملكية في الشريعة الإسلامية للشيخ علي الخفيف
- الفقه المقارن للدكتور فتحي الدريني
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده للدكتور فتحي الدريني
- أصول التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني

- المناهج الأصولية والاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي — للدكتور فتحي الدريني
- نظرية التعسف في استعمال الحق — للدكتور فتحي الدريني
- النظريات الفقهية — للدكتور فتحي الدريني
- النظريات السياسية — للدكتور ضياء الدين الريس
- جوانب من العقائد والمثل في الإسلام — للشيخ محمد المدني
- المجتمع الإنساني — الشيخ أبو زهرة
- أصول الفقه — الشيخ أبو زهرة
- دراسات إسلامية — لمجموعة من علماء تونس
- الرسالة الخالدة — الأستاذ عبد الرحمن عزام
- نظام الحكم في الإسلام — الدكتور يوسف موسى
- الشخصية الدولية — الدكتور محمد كامل ياقوت
- أصول الفقه الإسلامي — للشيخ مصطفى شلبي
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام — للشيخ الطاهر ابن عاشور
- الإسلام وأصول الحكم — للأستاذ علي عبد الرازق
- عقيدة المسلم — للشيخ محمد الغزالي
- محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية — للشيخ محمد الخضري
- مجلة الأحكام العدلية
- الإسلام والخلافة — للدكتور حسن خربوطلي
- أساطين الفكر السياسي — للدكتور حسن شحاته
- كتاب الأمير — ميكيافيلي
- فلسفة القانون والسياسة — أمانويل كنت، ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي
- أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى — للدكتور ثروت بدوي
- مبادئ العلوم القانونية — للدكتور محمد علي عرفة
- تراث الإنسانية (المجلد التاسع)



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



فهرس الموضوعات